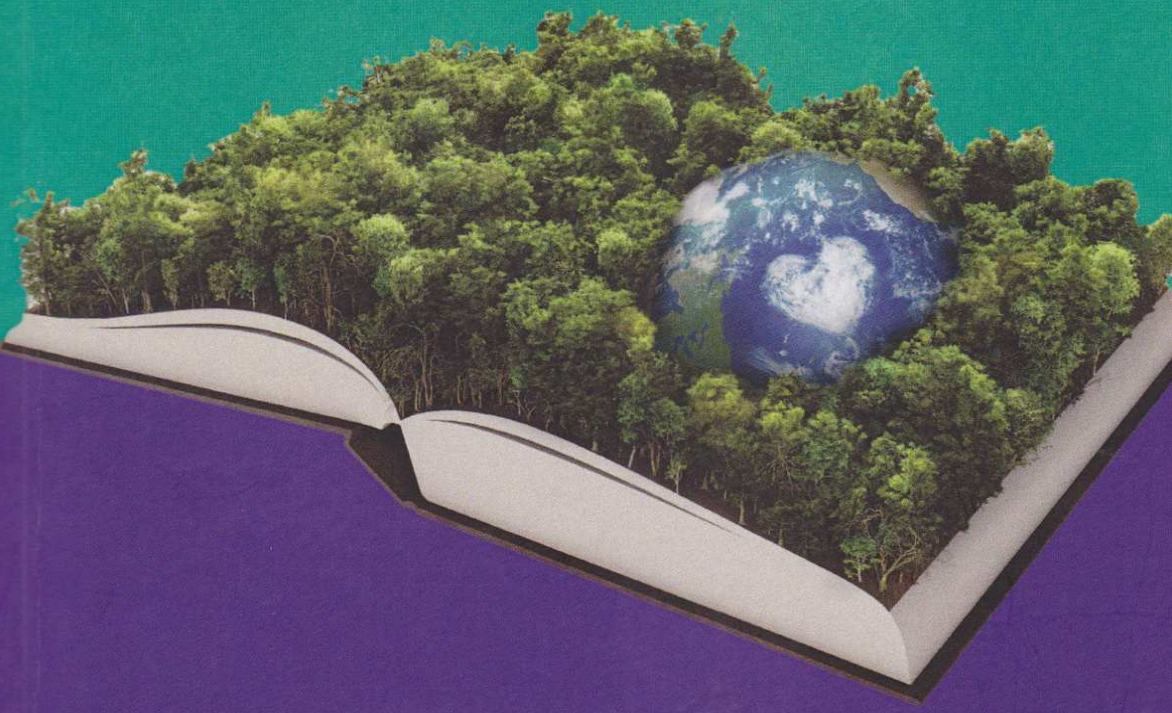
WARDANI

ISLAM Ramah Lingkungan



DARI EKO-TEOLOGI AL-QUR'AN HINGGA FIQH AL-BI'AH

IAIN ANTASARI PRESS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

ISLAM RAMAH LINGKUNGAN

Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bî'ah

Wardani

ISLAM RAMAH LINGKUNGAN

Penulis
Wardani

xviii +176 Halaman, 15,5 x 23 cm
Cetakan I: Oktober 2015

Desain Cover: Agung
Layout: Apri Susanti

Penerbit
IAIN ANTASARI PRESS
JL. A. Yani KM. 4,5 Banjarmasin 70235
Telp.0511-3256980
E-mail: antasaripress@iain-antasari.ac.id

PencetakPencetak
AswajaPressindoAswajaPressindo

Isbn 978-602-0828-32-9

PEDOMAN TRANSLITERASI

No.	Arab	Indonesia	No.	Arab	Indonesia
1.	ا	'	16.	ط	Th
2.	ب	B	17.	ظ	Zh
3.	ت	T	18.	ع	'
4.	ث	Ts	19.	غ	Gh
5.	ج	J	20.	ف	F
6.	ح	H	21.	ق	Q
7.	خ	Kh	22.	ك	K
8.	د	D	23.	ل	L
9.	ذ	Dz	24.	م	M
10.	ر	R	25.	ن	N
11.	ز	Z	26.	و	W
12.	س	S	27.	ه	H
13.	ش	Sy	28	ء	'
14.	ص	Sh	29.	ي	Y
15.	ض	Dh			

Vokal panjang ditulis sebagai berikut:

ا = â

ـِـي = î

ـُـو = û

KATA PENGANTAR PENULIS

KRISIS LINGKUNGAN HIDUP DI SEKITAR KITA: DARI PENEBANGAN HUTAN HINGGA PENCEMARAN SUNGAI

Problem Hutan Kita

"*The end of Borneo's tropical forest*?" (Berakhirnya hutan tropis di Kalimantan?), sebuah artikel di halaman pertama Harian *Herald Tribune*, edisi Sabtu-Minggu-Senin, 29-30 April, 1 Mei 2006 memuat pembicaraan antara pemerintah Indonesia dengan China untuk menjual dan menebang pohon-pohon merbau. Pada tanggal 19 April 2006, Indonesia mengumumkan bahwa China telah memesan 1 miliar dolar untuk 800.000 meter kubik kayu demi mempersiapkan konstruksi fasilitas olahraga Olimpiade 2008. Betapa pintarnya China, setelah sukses meremajakan hutannya sendiri, ketika perlu kayu, beli saja dari Indonesia. China memiliki visi jauh ke depan untuk menyelamatkan masa depan generasi muda. Sedangkan, manusia Indonesia setelah puas dengan berbagai kerusuhan, permusuhan, dan pembunuhan, kini juga tega mengambil hak bertahan hidup mencari makan suku-suku yang hidup di hutan dengan rencana menjual hutannya untuk sebuah yang namanya devisa.

Sejarah peradaban manusia menunjukkan bahwa salah satu penyebab kolaps (runtuhnya) suatu negeri adalah degradasi sumber daya alam. Keuntungan miliaran dolar hasil penjualan hutan di Kalimantan mungkin membantu devisa negara secara instan, namun kerugiannya tidak setara dengan akibat yang ditimbulkannya.

Developmentalisme: Penjajahan Gaya Baru

Dulu ketika Raden Ajeng Kartini berjuang habis-habisan dalam melawan hegemoni budaya yang memingit perempuan bisa bersikap

optimis dengan semboyan "habis gelap, terbitlah terang". Kini di jaman kemerdekaan dan pembangunan, malah kita menghadapi kenyataan "habis hutan, terbitlah danau", "habis banjir, terbitlah kemarau (kekeringan)". Ini sama sekali bukanlah gurauan, melainkan pernyataan serius. Jika Kartini menghadapi hegemoni budaya sendiri dan masa kolonialisme Belanda, kini kita menghadapi hegemoni developmentalisme, yaitu anggapan bahwa pembangunan fisik adalah tujuan akhir segalanya dengan mengabaikan pentingnya sisi masa depan kemanusiaan, dan juga kita menghadapi masa neo-kolonialisme (penjajahan gaya baru) oleh anak bangsa sendiri.

Kondisi hutan dan tambang kita dikuras oleh segelintir orang demi dalih pembangunan. Hutan Indonesia yang dulu kaya dengan aneka ragam kehidupan hayati ditebang secara membabi-buta. *Illegal loging* (penebangan liar) yang dilakukan oleh sejumlah pengusaha kayu memporak-porandakan hutan. Akibatnya, hutan tidak bisa lagi menampung air, sehingga muncullah banjir ketika musim penghujan, tapi ketika musim kemarau datang, malah kekeringan. Jika tidak banjir, justeru malah kekeringan, keduanya (banjir dan kekeringan) sama-sama menjadi penderitaan bagi rakyat. Di sisi lain, tambang kita juga dikeruk secara rakus (*illegal mining*) dan hanya menyisakan danau-danau bekas kerukan serta galian-galian yang masih menganga.

Ideologi developmentalisme bahwa pembangunan menjadi tujuan dan segalanya sering mengabaikan pemerataan kesejahteraan. Penebangan hutan dan pertambangan hanya menyejahterakan segelintir orang, tapi menyisakan ketidakadilan terhadap masyarakat setempat (*local people*).

Tingkat penebangan hutan di Indonesia sangat tinggi, yaitu rata-rata 3 juta hektar pertahun atau sama dengan 6 lapangan sepak bola perhari antara tahun 1998 hingga 2005. Hilangnya hutan juga diikuti dengan hilangnya fungsi lingkungan yang melekat pada hutan, yaitu fungsi langsung sebagai penghasil kayu, kayu bakar, dan hasil hutan non-kayu. Juga fungsi tak langsung, seperti konservasi tanah dan air, penyerap karbon dan penghasil oksigen, pelindung banjir, fungsi hidrologi, kemampuan menahan air hujan (33%), dan keanekaragaman hayati (Jurnal *Basis*, Juni 2007). Ini semua adalah hak semua orang, di mana setiap orang memiliki akses yang sama. Jika hutan dikuras oleh

hanya segelintir orang dengan "dalih" pembangunan dengan merugikan orang lain sebenarnya sama saja dengan *neo-kolonialisme* yang bersembunyi di balik ide developmentalisme. Bedanya, kalau dahulu penjajahnya adalah bangsa asing, sekarang adalah bangsa sendiri.

Neo-kolonialisme juga tampak pada penguasaan pertambangan. Contoh paling mewakili adalah kasus Freeport di Papua, di mana gunung berisi tambang emas "disulap" menjadi "kawah" raksasa. Rakyat Papua yang jauh tertinggal untuk ukuran daerah timur sekalipun bukannya menjadi lebih makmur. Pemerintah pusat dan pihak asinglah yang justeru menjadi kaya raya. Di Kalimantan Selatan sendiri, pertambangan batubara mulai marak sejak tahun 1989, ketika KUD yang menangani kebutuhan masyarakat tidak mampu lagi memenuhi pasar. Pengusaha lokal mulai melakukan penambangan batubara secara beramai-ramai dimulai di wilayah PT. Chong Hua. Sejak itu, mulai terjadi penambangan liar dengan keterlibatan pengusaha yang tidak bisa ditindak, seperti keterlibatan PT. Baradatra milik "keluarga Cendana" sebagai penadah batu bara asal Kalsel (*Tambang dan Kemiskinan,* 27).

Wajah "Manusiawi" Alam

Jika kerusakan hutan dan lingkungan di Kalimantan Selatan sebagai akibat penebangan hutan dan pertambangan liar seperti itu, sekarang bagaimana sikap kita? Sonny Keraf dalam bukunya, *Etika Lingkungan*, berpandangan bahwa kerusakan lingkungan hidup terjadi karena adanya anggapan yang keliru mengenai pemanfaatan sumber daya alam dalam upaya peningkatan ekonomi. Kekayaan alam selalu dilihat semata-mata sebagai sumber daya ekonomi yang siap dieksploitasi demi pertumbuhan ekonomi. Ketika kekayaan alam dipandang sebagai sumber daya ekonomi, kecenderungan yang tidak bisa dielakkan adalah pemanfaatan sumber daya alam menjadi bernilai ekonomi yang riil dan berguna bagi kemakmuran suatu bangsa. Akibatnya, selain nilai ekonomi, segala nilai lain yang terkandung dari kekayaan alam tersebut terabaikan dan tidak diperhitungkan sama sekali. Pola pembangunan seperti ini semakin memacu materialisme dan menyuburkan pola produksi dan konsumsi secara besar-besaran. Untuk memenuhi pola produksi dan konsumsi tersebut, alam dijadikan objek eksploitasi.

Dalam salah satu visi untuk konservasi alam, yaitu visi *deep ecology*, perlu dibangun anggapan bahwa manusia bukanlah satu-satunya tujuan akhir, melainkan semua makhluk harus dianggap sebagai tujuan akhir. Manusia yang menganggap dirinya sebagai tujuan akhir menjadikan dirinya rakus dan berupaya mengeksploitasi segala kekayaan alam untuk kepentingan dirinya. Anggapan ini harus diubah. Kita harus memandang semua makhluk hidup dan lingkungannya sebagai wujud yang harus dihormati, sebagai tujuan akhir, dirawat dan dijaga keseimbangannya. Dengan begitu, kita melihat wajah "manusiawi" alam. Pamela Smith dalam bukunya, *What Are They Saying About Environmental Ethics*? mengatakan bahwa "Anggapan utama dalam *deep ecology* adalah bahwa manusia tidak lagi bisa dianggap sebagai satu jenis makhluk hidup yang menjadikan diri mereka sebagai tujuan akhir pada dirinya sendiri. Akan tetapi, semua wujud yang hidup harus dianggap sebagai tujuan akhir pada dirinya sendiri, memiliki arah, dan tujuannya tersendiri".

Mengeksploitasi alam hanya untuk kepentingan instan dan sesaat sebaiknya dihindari. *Urang tuha kita bahari* (leluhur kita dulu) punya kearifan. Tidak terbersit di pikiran mereka akan meraup keuntungan besar dan menjadi kaya raya ketika menanam, atau sekadar merawat pohon-pohon yang usianya puluhan atau ratusan tahun yang sekarang kita nikmati, kecuali hanya sebuah ketulusan, yaitu menyelamatkan masa depan anak-cucunya. Seharusnya, kita memiliki visi ke depan seperti itu. *Why not*?

Problem Sungai Kita

"Kembali ke alam" (*back to nature*) atau "kembali ke sungai" (*back to river*) merupakan semboyan yang seharusnya didengungkan sekarang ini. Bagaimana tidak, Banjarmasin yang dikenal melegenda sebagai "kota seribu sungai" kini menjadi "kota seribu masalah". Problem-problem yang dialami pada sungai-sungai di Banjarmasin khususnya maupun di Kalimantan Selatan umumnya adalah sebagai berikut.

Pertama, hilangnya sungai sama sekali. Sungai-sungai yang dulu membelah bagian-bagian di seluruh kota Banjarmasin berubah menjadi daerah pemukiman penduduk, di atas sungai atau di pinggirnya (sempadan). Kita bersyukur karena pemerintah telah membenahi sungai-sungai di Banjarmasin.

Kedua, sungai-sungai masih ada, tapi kondisinya sangat memprihatinkan karena masalah-masalah, seperti: sungai yang kotor, tercemar dengan limbah keluarga, timbunan sampah, limbah industri, tersumbat sampah, dan lain-lain. Meskipun masih ada sungai-sungai, seperti: Sungai Jingah, Andai, Lulut, Gardu, Kelayan-Pekapuran, Kuin, Alalak, Basirih, Mantuil, Pelambuan, Kuin Cerucuk, Kayutangi, Mulawarman, Banua Anyar, Bilu, Muara Sungai Baru, dan Teluk Dalam, tapi kondisinya telah tercemar dan memprihatinkan. Badan Pengendalian Dampak Lingkungan Kota Banjarmasin pernah melakukan penelitian terhadap kualitas air Sungai Barito, Martapura, dan beberapa anak sungai. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa dari 10 titik penelitian, kualitas air sungai-sungai itu di bawah standar ketentuan dalam Peraturan Pemerintah Nomor 82 Tahun 2001 tentang Pengelolaan Kualitas Air dan Pengendalian Pencemaran Air. Sepuluh titik sampel pengambilan air sungai tersebut adalah Sungai Basirih, Mantuil, Pelambuan, Kuin Cerucuk, Kayutangi, Mulawarman, Banua Anyar, Sungai Bilu, Muara Sungai Baru, dan Muara Sungai Kelayan. Hasil penelitian menunjukkan DO (*dissolve oxygen*) atau kandungan oksigen dalam air hanya berkisar 4,74-5,36 miligram perliter (mg/l) dari standar 6 mg/l, BOD (*biological oxygen demand*) atau kebutuhan oksigen biologi berkisar 2,68- 4,05 mg/l, dari standar 2 mg/l. Sedangkan, COD (*chemical oxygen demand*) atau kebutuhan oksigen secara kimiawi juga di atas standar, 20,5-30,1 mg/l. Padahal, standar COD adalah 10 mg/l. Hampir semua kandungan zat logam di sungai-sungai itu berada di atas ambang baku mutu yang ditetapkan. Di samping itu, sungai-sugai di Banjarmasin banyak yang tercemar tinja (kotoran manusia), air mengandung bakteri jenis *coli* yang berbahaya bagi kesehatan manusia.

Ketiga, sungai-sungai tidak dapat difungsikan lagi sebagaimana mestinya, seperti untuk menampung air hujan, untuk sarana transportasi, atau bahkan untuk kepentingan rekreasi (wisata sungai). Sejarah mencatat bahwa sejak masa Belanda, sungai-sungai di Banjarmasin difungsikan sebagai sarana transportasi (*waterway*). Dengan kapal-kapal besar, Belanda dan China langsung datang ke daerah-daerah sentra produksi lada di Hulu Sungai atau pedalaman. Orang China sudah lama menggunakan sarana sungai untuk perdagangan dan barang-barang komoditas ditimbun di Pacinan, yaitu daerah pinggir Sungai Martapura

di Kota Banjarmasin. Begitu juga, daerah Antasan Kuin pada tahun 1940-an sangat ramai dengan perdagangan dengan menggunakan perahu-perahu tradisional. Secara historis, sektor perdagangan lewat air (luat dan sungai) di Kalimantan Selatan memberikan *income* (pendapatan) yang cukup besar. Sebagai contoh, pada tahun 1804 sektor pelayaran memberikan pendapatan lebih besar daripada pajak kepala secara keseluruhan, yaitu sebesar £ 8.820,32. Pemerintah setempat menghabiskan anggaran belanja untuk pembuatan alur perahu pada Januari-Agustus tahun 1804 sebesar £ 9.354. Potret historis ini menunjukkan betapa pentingnya sektor sungai sebagai sarana transportasi. Dengan bercermin dari sejarah seperti ini tentang vitalitas sungai, kita tidak perlu ragu mengatakan bahwa sungai tetap menjadi sarana transportasi relevan di tengah teknologi transportasi modern sekarang ini. Mengapa? Beberapa negara di Barat, seperti Venesia dan Belanda, kota dan transportasinya dikembangkan atas dasar kondisi alam. Oleh karena itu, selain "fungsionalitas" (nilai manfaat) sungai, hal lain yang tampak hilang adalah "nilai artistik" sungai sebagai dayak tarik wisata. Itu karena sungai-sungai di Banjarmasin tidak hanya tidak indah, tapi juga tidak bersih. Kebersihan sungai menuju keindahan pemandangannya menjadi syarat terwujudnya "wisata sungai". "Festival Perahu (*Jukung*) Hias" diselenggarakan akhir-akhir ini perlu disambut baik, karena berdampak positif bagi masyarakat agar tidak lagi memandang sungai sebagai tempat pembuangan sampah, tapi melihatnya sebagai objek wisata yang perlu dilestarikan kebersihan dan keindahannya. Seiring dengan ini, pasar terapung (*floating market*) yang sudah menjadi ciri khas Banjar yang sudah dikenal di Indonesia seharusnya tetap dilestarikan. Dulu, pasar terapung setiap hari dipadati tiga ratusan pedagang, kini hanya sekitar tujuh puluhan, sebagai akibat desakan modernitas yang mengalihkan perhatian masyarakat ke pasar-pasar moder. Di Thailand, pasar terapung juga dikembangkan dan menjadi ciri khas tersendiri. Di Kalimantan Selatan, tampak pasar Lok Baintan (Kabupaten Banjar) yang masih ramai dengan pedagang.

Solusi Komprehensif

Graham Parkes dari University of Hawaii berpendapat bahwa pandangan keagamaan masyarakat sangat berpengaruh dalam menentukan sikap dan perilaku mereka terhadap alam dan lingkungan.

Ada pandangan-dunia (*worl view*) yang mempengaruhi sikap kurang bersahabat dengan alam.

Problem sungai sebagai bagian dari krisis lingkungan memang sebagian disebabkan oleh faktor alam, tapi sebagian besar tergantung pada bagaimana manusia memperlakukan alam. Itu artinya bahwa masalah sungai juga adalah masalah budaya. Oleh karena itu, perlu dilakukan upaya struktur dan non-struktur.

Upaya struktur (*in-stream*), antara lain, berupa pembangunan waduk, tanggul banjir, normalisasi alur sungai, banjir kanal, pompa, polder, drainase lingkungan, dsb. Sedangkan, upaya non-struktur (*off-stream*), antara lain, berupa penataan ruang, baik di dataran banjir (*flood plain management*), evakuasi, konservasi air dan tanah di daerah aliran sungai (DAS), *flood proofing,* penyuluhan, pengelolaan sampah, penegakkan hukum, pengentasan kemiskinan, pola hidup yang harmonis dengan lingkungan (seperti membangun rumah model panggung), dsb. Upaya struktur pada dasarnya merupakan kegiatan untuk memodifikasi alam, sedangkan upaya non-struktur sangat terkait dengan pengaturan kegiatan manusia. Solusi yang terkait dengan budaya adalah sebagai berikut.

Pertama, "kearifan lokal" (*local wisdom*), yaitu pandangan hidup masyarakat Banjar, atau filosofi hidup mereka dalam memandang alam, berinteraksi dengannya, serta mengelolanya secara harmonis harus tetap dilestarikan. Masyarakat Banjar pada dasarnya memiliki kearifan tersendiri dalam memandang alam. "Kearifan lokal" sudah sering dianjurkan oleh para pakar budaya, dan belakangan di Banjarmasin disuarakan kembali oleh Prof. Dr. Wahyu, MS. dalam pengertian "*bagaimana memandang dan mengelola sumber daya alam itu sedemikian rupa sehingga memberikan perimbangan yang proporsional untuk kemaslahatan umat manusia di bidang ekonomi maupun sosial.*" Dalam konteks ini, sungai tidak dilihat sebagai "objek" yang perlu dikuras dan ditelantarkan tidak bersih yang berakibat buruk terhadap manusia sendiri.

Kedua, "kearifan religius atau keagamaan" (*religious wisdom*). Mengapa perlu ditegaskan "kearifan" dalam beragama. Karena tidak semua pandangan dan prilaku beragama kita selalu mencerminkan kearifan. Sebagai contoh, di kalangan kita, mendirikan *jamban* di sungai

besar dianggap sebagai sesuatu yang tidak dilarang dalam Islam, karena selalu digunakan hadits dalam *Bulûgh al-Marâm* karya Ibn Hajar al-'Asqalânî, "Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tenang yang tidak mengalir, kemudian ia mandi dengan air itu" (HR. Abu Hurairah). Hadits ini kemudian dijadikan *dalih* (pembenaran) kebolehan mendirikan *jamban* di sungai-sungai besar yang airnya mengalir, seperti di Kuin atau di Martapura. Padahal, pemahaman ini, tentu saja, keliru dengan alasan. *Alasan pertama* adalah yuridis (hukum Islam), bahwa di samping hadits itu, ada hadits lain yang juga melarang untuk kencing di air yang mengalir (HR. al-Thabarânî). *Alasan kedua* adalah persoalan kearifan atau kepatutan. jika kita berbicara tentang alasan (*'illat*) pelarangan itu, maka sangat jelas, karena hal itu "memudaratkan diri sendiri" dan "memudaratkan orang lain". Padahal dalam kaedah ushul fiqh "*lâ dharara wa lâ dhirâr*" (tidak boleh memudaratkan diri sendiri, begitu juga orang lain). Dalam kondisi air melimpah, mungkin saja buang air di sungai tidak berbahaya. Tapi, di kala debet air sangat kurang di musim kemarau, kotoran-kotoran manusia menjadi berbahaya bagi kesehatan air sungai, baik dikonsumsi maupun untuk mandi, karena dalam kenyataannya *jamban-jamban* di sungai di Banjarmasin maupun Martapura digunakan untuk buang air kecil dan besar. Bahkan, menurut Imam al-Rafi'i, sebagaimana dikutip dalam *Kifâyat al-Akhyâr* karya Taqiyuddin Abu Bakr Muhammad al-Husaynî, larangan tersebut berlaku, baik ketika air sedikit maupun banyak.

Kantor Wilayah Kementerian Agama Kalimantan Selatan, perguruan-perguruan tinggi Islam, Majelis Ulama Indonesia (MUI), organisas-organisasi keagamaan Islam umumnya, dan Pemerintah Daerah sudah waktu menyusun "fiqh lingkungan" (*fiqh al-bî`ah*), yaitu aturan-aturan agama Islam yang bermuatan kearifan yang mengatur hubungan manusia dengan alam. Mengapa ini menjadi penting? Karena selama ini, kita hanya menganggap Islam hanya mengurusi ibadah kepada tuhan. Padahal, ajaran bagaimana manusia berlaku harmonis dan seimbang dengan alam ada dalam Islam. Sebagai contoh, apa yang sekarang disebut "jalur hijau" di pinggir sungai yang dilarang didirikan bangunan di atasnya untuk kepentingan umum sebenarnya pernah ditegaskan sebagai "*harîm al-nahr*" oleh al-Baijûrî dan bangunan di

atasnya harus dibongkar, bahkan masjid sekalipun, seperti masjid al-Sunaniyyah di masanya.

Andaikan pesan kearifan lingkungan dalam *fiqh al-bî'ah* itu disampaikan oleh para kiyai di majelis-majelis ta'lim, tentu saja, akan sangat didengar dan ditaati oleh masyarakat Banjar yang terkenal agamis. Konon, sungai-sungai di Taiwan terkenal bersih dan jernih. Ikan-ikan di sungai hidup bebas di air jernih itu. Setiap potong makanan yang terjatuh ke sungai langsung disambar oleh ikan-ikan itu yang tampak "akrab" (karena tidak diganggu) dengan manusia. Kuncinya adalah karena masyarakat begitu taat dengan larangan pemeritah agar tidak mengambil ikan-ikan itu, apalagi mengotori sungai habitatnya. Itu karena larangan itu muncul dari raja yang punya *power* kharisma di mata masyarakat. Nah, *power* itu di kalangan masyarakat Banjar sekarang tidak hanya ada pada pemerintah, tapi terlebih pada ulama!. Mengapa itu tidak dilakukan saja?

Tentang Buku Ini

Buku ini ditulis bertolak dari keprihatinan akan kondisi lingkungan di sekitar kita, antara lain, seperti diuraikan di atas. Dalam paparan di atas, problem kerusakan hutan dan pencemaran sungai hanyalah merupakan sebagian dari begitu banyak problem lingkungan, termasuk pencemaran udara dan tanah. Asumsi dari penulisan buku ini adalah bahwa solusi terhadap problem lingkungan, di samping dengan pendekatan struktural, juga dengan pendekatan kultural. Termasuk dalam pengertian "kultur" tersebut adalah pola pikir dan perilaku beragama yang telah mentradisi. Di sini, harus dibedakan antara wahyu yang merupakan inti (*core*) agama yang bersifat normatif dengan pemahaman, penafsiran, ijtihâd, kesadaran, pengalaman keagamaan, dan ritus-ritus, yang sebenarnya sangat historis, bisa jadi lokal, dan kultural. Dengan pembedaan ini, bisa jadi ada jarak antara wahyu yang ideal dengan ekspresi historis-kultural itu. Nah, kultur beragama tidak selalu sejalan dan seiring dengan spirit wahyu, karena sudah "tersejerahkan" melalui penafsiran (*tafsîr*) dan praktik. Wahyu di satu sisi dengan penafsiran dan praktik di sisi lain adalah dua hal yang berbeda. Bisa jadi pemahaman dan perilaku umat Islam selama ini dalam memperlakukan lingkungannya secara tidak ramah adalah disebabkan oleh faktor pemahaman yang keliru, atau parsial terhadap

ajaran al-Qur`an yang sesungguhnya tentang lingkungan. Atas dasar ini, perlu kembali kepada ajaran al-Qur`an yang paling mendasar, yaitu keyakinan teologis, tentang lingkungan. Ini lapisan pertama. Dari sini, kita akan menggali visi teologis al-Qur`an tentang lingkungan yang disebut sebagai "eko-teologi al-Qur`an". Selanjutnya, lapisan kedua adalah ilmu-ilmu keislaman yang telah terbentuk dengan ijtihâd para ulama, di antaranya fiqh, yaitu disiplin ilmu keislaman yang berurusan dengan praktik-praktik keagamaan. Dengan begitu, kita perlu membenahi fiqh klasik menuju fiqh yang paradigma lebih ramah lingkungan, yaitu *fiqh al-bî`ah* (fiqh lingkungan). Asumi kita, sebagaimana dikemukakan, sekali lagi, oleh Graham Parkes dari University of Hawaii bahwa pandangan keagamaan masyarakat sangat berpengaruh dalam menentukan sikap dan perilaku mereka terhadap alam dan lingkungan.

Istilah "eko-teologi" atau teologi lingkungan (*environmental theology*) yang dibahas di sini sudah sering digunakan sejak tahun 1960-an. Meski istilah ini sudah lama digunakan, kajian tentang hal ini dengan menggali dari sumber utama ajaran Islam, al-Qur`an, tidak banyak dilakukan. Kajian setingkat disertasi yang dipublikasi di Tanah Air adalah kajian Mujiyono Abdillah, "Agama Ramah Lingkungan". Sayangnya, kajian ini tidak menggali penjelasan data ayat al-Qur`an secara mendalam dari khazanah tafsir. Inilah wilayah yang ingin dirambah oleh penelitian kami ini, yaitu mencoba menggali penjelasan tentang eko-teologi tersebut dari sumber-sumber tafsir al-Qur`an.

Istilah "*fiqh al-bî`ah*" atau fiqh lingkungan juga merupakan istilah baru. Di Indonesia, kesadaran akan fiqh yang berorientasi ramah lingkungan muncul setelah pertemuan yang diselenggarakan oleh *Indonesia Forest and Media Campaign* (Inform) dan Pusat Pengkajian Pemberdayaan dan Pendidikan Masyarakat (P4M) Jakarta bertempat di Lido, Sukabumi, Jawa Barat pada tanggal 9-12 Mei 2004. Pertemuan tersebut bertemakan *Menggagas Fiqh Lingkungan (Fiqh al-Bî`ah)* yang dihadiri oleh lebih dari 30 ulama dari pondok pesantren di Jawa, Lombok, Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi.

Tidak ragu lagi bahwa tema ini sangat siginifikan. Di tengah kekosongan kajian di bidang ini, problem lingkungan tetap menjadi problem manusia berhadapan dengan lingkungan. Julukan Banjarmasin

sebagai "Kota Seribu Sungai", yang bersanding dengan "Kota Seribu Masjid" menjadi tampak problematis, karena di tengah masyarakat yang agamis, persoalan lingkungan tidak diperhatikan, seperti keberadaan jamban di sungai, penumpukan sampah, pembakaran lahan di musim kemarau sehingga kita "mengeskpor asap" ke negeri jiran, hingga pertambangan batu bara yang menyisakan lobang-lobang galian yang menganga. Rupanya, kesalehan ritual kita seakan berjalan sendiri terpisah dari kesalehan sosial dan kesalehan kita terhadap alam. Di satu sisi, setiap hari dibacakan ayat-ayat al-Qur`an tentang perintah menjaga lingkungan melalui menara-menara masjid. Akan tetapi, di sisi lain, eksploitasi alam tetap jalan. Ada gap yang begitu jauh antara kitab suci dengan fakta keberagamaan kita.

Buku ini mencoba mengisi kekosongan kajian tentang ini dan mencoba mendekatkan gap yang begitu jauh tersebut. Dengan pendekatan tafsir tematik, konsep al-Qur'an tentang eko-teologi diungkapkan dari tiga hal, yaitu pandangan-dunia teologis al-Qur'an tentang eksistensi alam semesta, ajaran-ajaran teologis al-Qur'an tentang pemeliharaan lingkungan, dan *kufr* ekologis. Semoga hasil penelitian ini bermanfaat tidak hanya secara teoritis mengisi kajian al-Qur'an, melainkan juga secara praktis untuk menyadarkan masyarakat akan pentingnya memelihara lingkungan.

Segala puji bagi Allah swt, Tuhan pencipta dan pemelihara seluruh isi jagat raya, buku ini selesai ditulis dan diterbitkan. Buku ini pada dasarnya terdiri dari dua bagian. Bagian pertama (bab I - bab IV) adalah tentang eko-teologi al-Qur'an yang semula merupakan penelitian yang dibiayai dari DIPA IAIN Antasari tahun 2012 melalui Pusat Penelitian dengan judul, "Eko-teologi al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir dengan Pendekatan Tematik". Bagian kedua (bab V) adalah tentang *fiqh al-bî'ah* yang diintegrasikan dalam buku ini sebagai bab akhir yang semula merupakan artikel dengan judul, "Memformulasikan *Fiqh al-Bî'ah* (Prinsip-prinsip Dasar Membangun Fiqh Ramah Lingkungan" yang diterbitkan di *al-Mustawâ: Jurnal Ilmu Sosial Keislaman,* LPPAI Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Thn. I, No. 1, Februari 2009, h. 9-25 dan dimuat sejak 28 Februari 2013 di Buletin Islamiyah di situs http://alislamiyah.uii.ac.id. Sebelum penelitian ini dilakukan dan artikel ini ditulis penulis memiliki keprihatinan atas kondisi lingkungan yang dituangkan di bentuk artikel ilmiah populer keislaman yang ditulis

bersama Hj. Nahrul Hayati, S.T. dengan judul "Sungai untuk Kehidupan (Menegaskan Pentingnya Fiqh Lingkungan)", *Tabloid Serambi Ummah*, Banjarmasin, No. 372, Jumat, edisi 19-25 Januari 2007/ 29 Zulhijjah 1427 H-6 Muharram 1428 H dan "Fiqh Lingkungan", *Tabloid Serambi Ummah*, Banjarmasin, No. 373, Jum'at, edisi 26 Januari-1 Februari 2008/ 13 Muharram 1428 H. Kedua tulisan terakhir ini banyak mengisi lembar-lembar uraian dalam buku, khususnya tentang *fiqh al-bî'ah*.

Dengan terbitnya buku ini, penulis ingin menyampaikan terima kasih kepada rektor IAIN Antasari atas kebijakan strategisnya dalam pengembangan penelitian dosen dan kepada kepala Pusat Penelitian IAIN Antasari atas perannya dalam memfasilitasi penelitian ini, dari tahap seleksi proposal hingga seminar hasil penelitian. Terima kasih penulis sampaikan kepada pihak LP2M IAIN Antasari yang telah memfasilitasi penerbitan buku ini.

Akhirnya, tentu saja, semua jerih dan pengorbanan ini selalu disandarkan kepada Allah swt., Tuhan Pencipta dan Pengatur alam. Dia lah tempat bertolak, pemberi petunjuk, dan yang terakhir dituju. Semoga semua jerih payah ini bermanfaat bagi umat ini dan mendapatkan ridha dari Allah swt.

Banjarmasin, 3 September 2015

Wardani

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi i
Kata Pengantar Penulis ii
Daftar Isi xv

BAB I
Relasi Krisis Lingkungan dan Krisis Keberagamaan: Menegaskan Urgensi Eko-teologi al-Qur'an 1-12
A. Krisis Lingkungan, Khazanah Intelektual Islam Klasik, dan Eko-teologi al-Qur'a 1
B. Pengertian Eko-teologi al-Qur'an 6
C. Kajian-kajian Tentang Pelestarian Lingkungan 8

BAB II
Pandangan-Dunia (*World-view*) Teologis al-Qur'an Tentang Eksistensi Alam Semesta 13-45
A. Alam Sebagai Bukti Kreativitas Penciptaan 13
B. Alam Sebagai Tanda Kekuasaan Tuhan 18
C. Keberhikmahan (Teleologis) Alam Semesta 26
D. Ketentuan (*Taqdîr*) Tuhan pada Alam Sebagai Ciptaan-Nya 31
E. "Kesetaraan" Kosmis 37

BAB III

Prinsip-prinsip Teologis Tentang Pengelolaan Alam 47-82

A. Janji Teologis: Bumi Sebagai Warisan untuk Hamba-hamba Allah yang Saleh 47

B. Pengelolaan (*Taskhîr*) Alam dan Kaitannya dengan *Tawhîd* 54

C. Keseimbangan Kosmis dan Prinsip Ekonomis dalam Pengelolaan Alam 61

D. Perintah Memakmurkan Bumi (*isti'mâr*) 69

E. Larangan Merusak Alam: Makna Fisik dan Teologis 75

BAB IV

***Kufr* Ekologis** 83-118

A. Semantik dan Ruang Lingkup Makna *Kufr* 83

B. Pengrusakan Alam Sebagai Manifestasi *Kufr* 91

C. *Kufr* terhadap Keberhikmahan Penciptaan Alam 99

D. Hukuman atas *Kufr* Ekologis 108

BAB V

***Fiqh al-Bî'ah*: Menuju Fiqh yang Berparadigma Ramah Lingkungan** 119-158

A. Pengertian dan Ruang-Lingkup 119

B. *Maqâshid al-Syarî'ah* Sebagai Landasan Paradigmatis *Fiqh al-Bî'ah*: Mempertimbangkan *Hifzh al-Bî'ah* 131

C. Khazanah Fiqh Klasik (*al-Turâts al-Fiqhî al-Qadîm*) 145

BAB VI
Eko-teologi dan *Fiqh al-Bî'ah*: Proyeksi
Ke Masa Depan 159-164
A. Eko-teologi 159
B. *Fiqh al-Bî'ah* 161
Daftar Pustaka 165-173
Riwayat Hidup Penulis 175-176

BAB I
RELASI KRISIS LINGKUNGAN DAN KRISIS KEBERAGAMAAN: MENEGASKAN URGENSI EKO-TEOLOGI AL-QUR'AN

Lebih dalam saya menggali akar krisis lingkungan yang melanda dunia lebih mantap pula keyakinan saya bahwa krisis ini tidak lain adalah manifestasi nyata dari krisis spiritualAl Gore[1]

A. Krisis Lingkungan, Khazanah Intelektual Islam Klasik, dan Eko-teologi al-Qur'an

Teks-teks (*nushûsh*) keagamaan berdialektika dengan berbagai realitas (*waqâ'i'*) yang kompleks, baik sosiologis, antropologis, hingga ekologis, yang dihadapinya. Ibn Rusyd, penulis *Bidâyat al-Mujtahid*, menyatakan bahwa kasus-kasus atau kejadian-kejadian yang membutuhkan jawaban hukum tidak bisa dibatasi, karena akan terus berlangsung dan bertambah, sedangkan teks-teks normatif sangat terbatas, padahal tidak mungkin menyikapi yang tak terbatas (kejadian, *wâqi'ah*) dengan yang terbatas (*nashsh*).[2] Jika kita berpatokan semata

---

[1] Sebagaimana dikutip dalam Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1998), h. 166.

[2] Ibn Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 1, h. 2. Menurut Ibn Rusyd, sumber hukum Islam, di samping al-Qur'an, ada tiga jenis, yaitu: *lafzh* atau perkataan, perbuatan, dan pengakuan Nabi Muhammad saw. Sedangkan, persoalan yang tidak dijelaskan oleh *nashsh*, menurut jumhur ulama, disikapi dengan *qiyâs*. Metode inilah yang "menjembatani" antara kasus-kasus baru yang tidak djelaskan oleh *nashsh* yang muncul setiap saat dan tak terbatas dengan nash yang terbatas.

kepada teks tanpa nalar, fiqh atau hukum Islam akan menjadi stagnan. Padahal, fiqh yang diandaikan berdialektika dengan realitas (karena disebut bahwa ada unsur-unsur fiqh yang permanen atau *tsawâbit*, dan yang berubah atau *mutaghayyirât*) selama ini tampak masih tidak responsif terhadap isu-isu yang mendesak. Hal itu bisa diukur dari sejauh mana fiqh selama ini merespon perkembangan isu-isu yang dihadapkan pada umat.

Salah satu isu penting yang dihadapi oleh manusia sejak awal kehidupannya hingga menjadi isu global adalah isu lingkungan hidup (*bî'ah*; *environment*). Fiqh yang sudah lama dipancangkan dasar-dasar penalarannya melalui ushûl al-fiqh tampak tetap saja stagnan ketika berhadapan dengan isu-isu lingkungan hidup yang sebenarnya sudah sejak lama menyembul. Bukti stagnasi pemikiran fiqh dalam konteks ini, antara lain, adalah bahwa hingga saat ini belum ada format fiqh lingkungan (*fiqh al-bî'ah*) yang disusun secara metodis dan sistematis yang dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan Islam, baik di lembaga pendidikan formal seperti perguruan tinggi agama Islam (PTAI) dan madrasah-madrasah maupun non-formal seperti pesantren-pesantren, apalagi *fiqh in old fashion* di pengajian-pengajian masyarakat. Fiqh dengan sistematika sekarang (meski terdapat perbedaan, seperti sistematika Ibn 'Âbidîn: *ibâdah*, *mu'âmalah*, dan *'uqûbah*, dan al-Ghazâlî dengan *rubu'ât* atau empat bagian fiqh) tidak memuat bahasan tentang lingkungan sebagai sebuah penanganan fiqh dengan pembahasan tersendiri. Akibatnya, krisis lingkungan hidup di tengah-tengah komunitas muslim, ketika terjadi berbagai bencana-bencana alam, disikapi secara keliru dari segi teologis. Ada pola pikir yang berkembang yang bisa disebut sebagai "teologi bencana" yang menganggap bahwa fenomena natural bencana alam selalu dianggap wujud "tangan" kekuasaan mutlak Tuhan dan mengangkat fenomena natural biasa (profan) ke tingkat sakral, meski terdapat indikasi kelalaian tangan manusia.

Pola pikir tokoh "agamawan" yang *akhiratisme* ini dengan justifikasi tergesa-gesa dengan ayat-ayat al-Qur'an, seperti penafsiran *al-fasâd*,[3] yang dipersempit sebagai "kerusakan abstrak" (moral agama

---

[3] Hal ini, antara lain, disebutkan dalam QS. al-A'râf: 56 dan 86 berikut: Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan

yang dilanggar dengan kemaksiatan ritual dalam literatur-literatur tafsir, padahal melingkupi semua bentuk "ketidakseimbangan, *disorder*, dalam semua hal, termasuk ketidakseimbangan lingkungan"[4]) menjadikan umat Islam selalu melihat kelalaian ibadah sebagai faktor utama terjadinya bencana alam. Pola pikir tersebut menjerat umat Islam dalam belenggu fatalisme (*jabariyyah*) ketika menyikapi berbagai bencana di tanah air, seperti banjir dan longsor, yang sebenarnya sebelumnya disebabkan oleh mereka sendiri.

Di sisi lain, dari segi pendidikan, kurikulum pembelajaran fiqh di tanah air selama ini, dari *halaqah* pengajian non-formal masyarakat perdesaan hingga fiqh perguruan-perguruan tinggi Islam di kota-kota besar cukup menggambarkan absentnya respon fiqh secara sistematis terhadap isu-isu krusial lingkungan. Survei literatur-literatur fiqh di Indonesia yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen dalam *Kitab Kuning*[5] menunjukkan bahwa kitab-kitab fiqh Timur-Tengah, seperti *I'ânat al-Thâlibîn* dan *al-Muhadzdzab*, lebih merepresentasikan kitab fiqh ibadah, dengan tambahan sedikit tentang *munâkahah*, *mu'âmalah* dan *jinâyah*. Bahkan, beberapa literatur fiqh lebih tepat disebut sebagai kitab fiqh ibadah, seperti *Sabîl al-Muhtadîn* karya Muhammad Arsyad al-Banjarî. Dengan sistematika fiqh seperti itu, kajian fiqh selama ini bergerak hanya dalam pola relasi saja: relasi manusia—tuhan dan relasi manusia—manusia, bukan relasi manusia—alam. Jika terdapat bahasan fiqh relasi manusia—alam, hal itu dikemukakan hanya dalam konteks fiqh ibadah, seperti bahasan tentang air dalam bab *thahârah* (bersuci).

---

berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik. Dan (Kami telah mengutus) kepada penduduk Madyan saudara mereka, Syu'aib. Ia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah Tuhan memperbaikinya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika betul-betul kamu orang-orang yang beriman".

4 "*Al-fasâd: khurûj asy-syai' 'an al-i'tidâl qalîlan kâna al-khurûj 'anhu aw katsîran wa yudhâdduhu ash-shalâh wa yusta'mal dzâlika fi an-nafs wa al-badan wa al-asyyâ' al-khârijah 'an al-istiqâmah*". Ar-Râghib al-Ashfihânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 393.

5 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).

Pola pikir fiqh seperti ini menyebabkan *fiqh al-bî'ah* menjadi tercecer dari perhatian para *fuqahâ'*. Jika fiqh selama ini didefinisikan sebagai "pengetahuan apa yang menjadi hak dan kewajiban seseorang" (*ma'rifat al-nafs mâ lahâ wa mâ 'alayhâ*),[6] bisa dimengerti dari sistematika fiqh selama ini bahwa para *fuqahâ'* perumus awal fiqh tidak memandang pemeliharan lingkungan hidup dalam relasi manusia—alam sebagai hubungan hak dan kewajiban.

Anomali pola pikir yang *akhiratisme* dan sangat tergantung pada *nashsh* tanpa merespon realitas menyebabkan stagnasi fiqh dalam waktu yang panjang dalam merespon isu-isu lingkungan. Peradaban kita, yaitu peradaban Islam-Arab, memang sebagaimana komentar al-Jâbirî adalah peradaban teks (*hadhârat al-nashsh*), padahal *nashsh* sendiri sangat terbatas merespon realitas.

Dengan kondisi seperti itu, wajar jika kesadaran tentang perlunya harmoni dengan lingkungan di dunia Islam terlambat dibanding kesadaran di Barat. Sejak tahun 1969, misalnya, Amerika sudah memiliki *the National Environmental Policy Act* (NEPA) 1969, yaitu undang-undang Amerika tentang lingkungan.[7] Sebagai produk hukum, undang-undang tersebut tentu saja memuat sanksi. Sedangkan, di negara-negara Islam, kesadaran serupa dalam dekade terakhir merupakan upaya pioner untuk menjelaskan bahwa *fiqh al-bî'ah* ada substansinya dalam ajaran-ajaran Islam, baik dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi maupun sebagian dasarnya dalam khazanah fiqh klasik yang masih bersifat fragmental.

Al Gore, mantan Wakil Presiden Amerika, dalam *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*, menyatakan: "Lebih dalam saya menggali akar krisis lingkungan yang melanda dunia lebih mantap pula keyakinan saya bahwa krisis ini tidak lain adalah manifestasi nyata

---

[6] Definisi tersebut dikemukakan oleh Abû Hanîfah (*al-Fiqh al-Absath*), sebagaimana dikutip oleh Kamâl ad-Dîn Ahmad al-Bayâdhî dalam *Isyârât al-Marâm min 'Ibârat al-Imâm* (Kairo, 1949), h 28-29. Menurut Ahmad Hasan, hingga masa al-Ma`mûn (w. 218 H), *kalâm* dan fiqh tidak dipisahkan. Karya Abû Hanîfah (w. 150 H), *al-Fiqh al-Akbar*, yang ditulis untuk membantah pandangan *Ahl al-Qadar* memuat bahasan tentang keyakinan (Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* [India: Adam Publishers & Distributors, 1994], h. 3).

[7] James F. Berry dan Mark S. Dennison, *The Environmental Law and Compliance Handbook* (New York: McGraw-Hill, 2000), h. 23.

dari krisis spiritual."[8] Oleh karena itu, sikap manusia terhadap alam dan lingkungan berkorelasi dengan pandangan spiritualnya. Di antara landasan spiritual dimaksud adalah landasan teologi. Hal ini menjadi penting, karena fiqh tidak seharusnya bertentangan dengan teologi (*kalâm*). Keduanya harus bersinergi. Hal ini dibuktikan dari orientasi para *mutakallimûn* yang membahas persoalan-persoalan yang kemudian menjadi titik-tolak pembahasan fiqh. Begitu juga, para *fuqahâ`* sering mengemukakan bahasan-bahasan teologi yang mengantar ke substansi fiqh yang ingin dibahasnya, misalnya: persoalan tentang *taklîf*, misal persoalan polemis tentang pembebanan kewajiban di luar kemampuan (*taklîf mâ lâ yuthâq*).[9]

Sayangnya, berbeda dengan tashawuf dan filsafat yang membahas kosmologi, literatur-literatur *kalâm* klasik tidak banyak, jika tidak sama sekali berbicara tentang alam (*kawn*). *Kalâm* tidak mempersoalkan manusia dan alam, seperti dikritik oleh Hasan Hanafî tentang hilangnya dimensi *insân* dan *târîkh*.[10] Mungkin, seperti halnya juga fiqh yang menganggap alam tidak terkait langsung dengan ibadah, kalâm juga menganggap alam tidak terkait langsung dengan pembahasan tentang ketuhanan. Kalau pun pembahasan tentang alam itu ada, tentu hal itu dikemas oleh asumsi *kalâm* "penundukkan" terhadap alam.

Nah, di tengah kekosongan konsep *kalâm* tentang ekologi tersebut, al-Qur'an yang merupakan sumber pertama ajaran Islam memiliki konsep pemeliharaan lingkungan dengan argumen-argumen yang bersifat teologis. Al-Qur'an berbicara tentang alam dalam wacana yang menyentuh kesadaran teologis. Bahkan, alam dalam struktur pembicaraan al-Qur'an (kosmologi al-Qur'an) merupakan elemen yang sangat penting. Konsep eko-teologi al-Qur'an tersebut diperlukan dalam konteks sebagai landasan yang kokoh tentang bagaimana seharus muslim memperlakukan alam.

---

8 Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, h. 166.

9 Lihat misalnya 'Abd al-Jabbâr, *al-Muhith bi al-Taklîf*, ed. 'Umar al-Sayyid 'Azmî (Cairo: al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Ta`lîf wa al-Inbâ` wa al-Nasyr, t.th.), juz I, h. 169.

10 Hasan Hanafî, *Dirâsât Falsafiyyah* (Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah, 1987), h. 130.

Sebagian dari konsep eko-teologi al-Qur'an selama ini sebenarnya telah diungkap oleh para ulama, namun dipahami secara keliru. Konsep *taskhîr* (literal: menundukkan, yang kemudian berkembang sebagai eksploitasi) alam, misalnya, bertolak dari asumsi bahwa alam boleh dieksploitasi untuk kepentingan manusia karena alam adalah sarana. *Taskhîr* yang dipahami seperti itu juga dikaitkan dengan implikasi *tawhîd* yang mengandung *al-nafy wa al-itsbât*, karena *taskhîr* bertolak dari anggapan bahwa alam adalah lebih rendah daripada manusia dalam hal hirarki ciptaan Tuhan, sehingga secara keliru kemudian dipahami bahwa alam boleh dimanfaatkan dengan cara apa pun untuk kepentingan manusia.[11]

B. Pengertian Eko-teologi al-Qur'an

Eko-teologi adalah teologi lingkungan (*environmental theology*). Istilah ini sering digunakan sejak tahun 1960-an. Meski demikian, tidak ada definisi yang sama yang siap untuk diaplikasikan. Ada yang mengatakan bahwa dalam istilah ini terkandung dua hal, yaitu etika yang berbasiskan teologi (*faith-based ethics*) dan pandangan dunia yang berbasiskan teologi (*faith-based worldview*).[12] Namun, etika berbasiskan teologi (dalam filsafat etika Islam biasanya disebut "etika teologis", *theological ethics*) tidak dibahas dalam penelitian, karena persoalan etika terhadap lingkungan telah banyak dibahas, dalam fiqh, meski tidak sistematis dan tidak terumuskan kembali secara baik, apalagi jika "teologi" di sini adalah padanan agama. Pandangan dunia (konsepsi tentang dunia dan hidup manusia) lebih tepat digunakan, yaitu pandangan menyeluruh secara teologis tentang alam dan manusia.

Secara umum, eko-teologi adalah "gambaran sebuah pandangan keagamaan tentang hubungan Tuhan dengan alam dan tuntuntan-tuntutan sistem keyakinan yang berkaitan dengan bagaimana seharusnya

---

[11] Lihat Nurcholish Madjid, "Kalam Kekhalifahan Manusia dan Reformasi Bumi [Suatu Percobaan Pendekataan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam]", Pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998/ 1419, h. 21-22.

[12] Robert J. Jacobus, "Understanding Environmental Theology: A Summary for Environmental Educators", *The Journal of Environmental Education*, Spring 2004, 35, 3, h. 35.

manusia memperlakukan alam" (*descriptive of a religious view of God's relationship with nature and the demands of the belief system on human conduct regarding nature*).[13] Secara spesifik, eko-teologi al-Qur`an adalah pandangan-pandangan al-Qur`an yang bersifat teologis berkaitan secara langsung, atau berimplikasi secara logis, dengan hubungan manusia yang diidealisasikan terhadap lingkungan.

Kajian eko-teologi al-Qur'an adalah bagian dari kosmologi al-Qur'an, yaitu tentang bagaimana al-Qur'an memandang fakta semesta, proses kejadian, dan memperlakukannya. Kajian tafsir tematik ini diperlukan untuk memposisikan bagaimana pandangan al-Qur'an yang sesungguhnya terhadap alam. Selama ini ada pandangan yang beredar, seperti dikemukakan oleh Graham Parkes, bahwa ada dua penyebab kerusakan alam, yaitu cara pandang Platonik yang menganggap dunia fisik sebagai dunia yang tidak nyata dan ajaran Yahudi-Kristen (sebagaimana agama monoteisme, itu artinya termasuk Islam) yang memandang rendah alam. Agama-agama monoteis sebagai agama yang memiliki pandangan yang tidak bersahabat dengan alam, menganggap bahwa manusia adalah superior di atas alam. Pernyataan bahwa manusia adalah makhluk paling sempurna, tidak berarti bahwa manusia boleh mengeksploitasi alam secara semena-mena. Jika dipahami bahwa karena manusia adalah makhluk yang sempurna sehingga ia boleh mengeksploitasi alam secara semena-mena, maka yang muncul adalah nafsu menguasai, bukan keinginan untuk melindungi. Sebaliknya, ada yang menilai agama-agama Timur, seperti Buddhisme, Taoisme, Konfusianisme, dan Shinto, karena menawarkan cara pandang yang tidak memisahkan antara teologi dan alam, dianggap sebagai agama-agama yang ramah dengan alam.[14] Pandangan terhadap Islam sebagai agama yang tidak ramah terhadap alam, karena adanya keharusan memisahkan teologi dari alam, muncul dari pemahaman yang tidak utuh terhadap ajaran Islam. Memahami kembali ajaran Islam harus bertolak dari tafsir yang tepat terhadap al-Qur'an.

---

[13] Jacobus, "Understanding...", h. 38.

[14] Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Ali, *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan* (Jakarta: Kompas, 2003), h. 289.

C. Kajian-kajian Tentang Pelestarian Lingkungan

Di Indonesia, di mana kesadaran tentang hal ini relatif baru, dalam dekade terakhir, *fiqh al-bî'ah* diinisiasi oleh pertemuan yang diselenggarakan oleh *Indonesia Forest and Media Campaign* (Inform) dan Pusat Pengkajian Pemberdayaan dan Pendidikan Masyarakat (P4M) Jakarta, bertemakan *Menggagas Fiqh Lingkungan (Fiqh al-Bî'ah)* di Lido, Sukabumi, Jawa Barat pada tanggal 9-12 Mei 2004 yang dihadiri oleh lebih dari 30 ulama dari pondok pesantren di Jawa, Lombok, Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi. Para delegasi, antara lain, berasal dari Pondok Pesantren Langitan (Tuban), al-Munawwir (Krapyak, Yogyakarta), Bahrul Ulum (Tambak Beras, Jombang), al-Amin (Prenduan, Madura), al-Masthuriyyah (Tipar, Sukabumi), Darunnajah (Jakarta), al-Haramain (NTB), HM Lirboyo (Kediri), al-Khairat (Palu), Hidayatullah (Kaltim), as-Salam (Solo), al-Musthafawiyah (Mandailing Natal, Sumut), dan Daarut Tauhid (Bandung). Hasil pertemuan tersebut, antara lain, merekomendasikan para ulama sebagai figur yang tepat untuk menyebarkan perlunya pemeliharaan lingkungan kepada masyarakat dan berfungsi sebagai agen pelestarian lingkungan dengan dimasukkan pendidikan lingkungan dalam materi pendidikan di pesantren sehingga dapat memberikan "*snow-ball effect*".[15] Pertemuan tersebut juga menghasilkan rumusan yang disajikan dalam sebuah buku laporan bertajuk *Fiqih Lingkungan (Fiqh al-Bî'ah)* yang diterbitkan pada tahun 2005. Pada tanggal 8-9 Februari 2006, di Banda Aceh diselenggarakan Lokakarya "Menuju Tata Pemerintahan yang Baik: Islam dan Konservasi Alam" yang didanai oleh *World Wide Fund* (WWF)-Indonesia dan *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences* (IFEES) (UK), sebuah lembaga internasional yang didirikan oleh Fazlun M. Khalid yang sejak 1980-an diarahkan untuk penanganan masalah lingkungan dengan berbasis nilai Islam. Lokakarya tersebut meski ditujukan dalam konteks rekonstruksi dan rehabilitasi Aceh, tapi secara umum juga mengingatkan pentingnya nilai-nilai Islam yang ramah lingkungan dalam pengelolaan lingkungan.[16] Pada bulan September tahun 2006, Prof. K.H. M. Ali Yafie, mantan ketua

---

[15] Lihat beritanya dalam www.nu.or.id.php (diakses pada 12 April 2012) .

[16] Lihat www.wwf.or.id/index.php?fusea ction=press.detail&language=i&id=-PRS1139449660 (diakses pada 12 April 2012).

MUI, meluncurkan bukunya, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*[17] dan Prof. Dr. Maman Abdurrahman dengan bukunya, *Eco-Terorisme: Membangun Paradigma Fikih Lingkungan.*[18]

Sebelum munculnya kesadaran ramah lingkungan di Indonesia seperti itu, karya yang pertama yang ditulis secara sistematis tentang perspektif Islam tentang lingkungan adalah *Islam and Ecology*,[19] sebuah antologi yang memuat kutipan ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi mengenai perspektif Islam tentang lingkungan, seperti etika terhadap lingkungan, sumber-sumber alam, perdagangan, dan konservasi alam. Meski demikian, beberapa artikel secara parsial telah ditulis lebih awal dari buku tersebut. Belakangan, pada tahun 2001, Syaikh Yûsuf al-Qaradhâwî telah menulis sebuah buku, *Ri'âyat al-Bî'ah fî Syarî'at al-Islâm* (Pemeliharaan Lingkungan dalam syariat Islam) yang telah diterbitkan ke bahasa Indonesia, *Islam Agama Ramah Lingkungan.*[20] Survey bibliografis tentang karya-karya yang ditulis tentang lingkungan hidup dalam perspektif Islam yang dilakukan oleh Richard Foltz (University of Florida)[21] menunjukkan bahwa kesadaran akan *fiqh al-bî'ah* sebagai agenda yang dianggap sangat mendesak muncul sebagian besar dalam dekade 1980-an hingga 2000-an, seperti *Islam: the Environment and Health* dan "Toward an Islamic Jurisprudence of the Environment (*Fiqh al-Bî'ah fil-Islam*)" oleh Mushthafâ Abu-Sway, *Fiqh al-Bî'ah* oleh Muhammad al-Amîn, *Islam and the Environmental Crisis* oleh Akhtharuddin Ahmad, dan *Environmental Protection in Islam* oleh Abou Bakr Ahmed Ba Kader. Itu artinya bahwa pemeliharaan lingkungan dalam perspektif fiqh merupakan kesadaran yang relatif baru setelah sebelumnya sama sekali mengalami stagnasi.

Di samping karya-karya di atas, terdapat artikel, buku, tesis magister, dan disertasi doktor berikut:

---

[17] (Jakarta: Yayasan Amanah dan Ufuk Press, 2006).

[18] Lihat wawancara dengan penulis bertema "Harus Bermula dari Membangun Paradigmanya Dulu", dalam *Risalah: Majalah Da'wah Islamiyah,* Nomor 11 tahun 44, Muharram 1428/ Februari 2007, h. 26-31.

[19] Diedit oleh Fazlun M. Khalid dan Joanne O'Brein (New York: Cassel, 1992).

[20] (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002). Buku tersebut diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Abdul Hakim Shah *et.al.*

[21] Lihat htttp://environment.harvard.edu/religion/religion/islam/islam/pdf.

a. Robert J. Jacobus, "Understanding Environmental Theology: A Summary for Environmental Educators", *The Journal of Environmental Education*, Spring 2004, 35, 3, pp. 35-42.
b. Mujiyono Abdillah, "Teologi Lingkungan Islam", disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, 2001.[22]
c. A. Qadir Gassing, "Perspektif Hukum Islam tentang Lingkungan Hidup", disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, 2001.
d. Daud Effendy, "Pembangunan Berwawasan Lingkungan dalam Perspektif Islam: Kajian tentang *Sustainable Development* di Indonesia)", *disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, 2006.
e. Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta, Sisi–Sisi al-Quran yang terlupakan*, Bandung: Mizan, 2008, cet. I.
f. Lalu M. Iqbal, "Perspektif al-Qur`an tentang Perubahan Iklim: Analisa terhadap Penafsiran Ayat-ayat Lingkungan," *tesis*, UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
g. Nur Arfiyah Febriani, "Konsep Ekologi dalam Tafsir *al-Mishbah*: Studi Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Ekologi dalam Perspektif Gender," *disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
h. Mudhofir Abdullah, "al-Qur`an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah",[23] yang semula berasal dari disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Artikel singkat Jacobus meskipun berbicara tentang teologi lingkungan, tentu saja, tidak berbicara dalam konteks ajaran al-Qur'an. Namun, artikel ini (h. 36-37) telah memuat review literatur-literatur yang ditulis tahun 1980-2000-an yang bisa dirujuk, tentang teologi lingkungan secara umum. Begitu juga, buku dan karya formal akademis lain meski berbicara dalam perspektif Islam atau dalam perspektif al-Qur'an, juga tidak berbicara tentang teologi lingkungan dalam al-Qur'an.

---

[22] Disertasi ini telah diterbitkan dengan judul *Agama Ramah Lingkungan* (Jakarta: Paramadina, 2001).

[23] (Jakarta: Penerbit Dian Rakyat, 2010).

Yang perlu dicatat di sini adalah disertasi Mujiyono Abdillah dan Mudhofir Abdillah. Disertasi Mujiyono "kajiannya lebih pada bagaimana konsep-konsep etik Islam dapat menjadi dasar pijakan dalam masalah-masalah perlindungan lingkungan. Karena itu, penulis lebih tertarik pada konsep-konsep teologi, terutama tentang rukun iman dan rukun Islam sebagai dasar bagi perilaku etik dan teologis umat terhadap lingkungan".[24] Disertasi ini terfokus pada "bagaimana sesungguhnya konsep teologi lingkungan Islam dan bagaimana terapannya dalam kehidupan lingkungan ke depan?"[25] Fokus bahasan pada konsep teologi lingkungan secara umum, konsep teologis tentang hubungan Tuhan dengan lingkungan, dan konsep teologis tentang hubungan manusia dengan lingkungan.[26] Penulis mengklaim bahwa kajiannya bertujuan merumuskan teologi lingkungan menurut konsep "Islam", sesuatu yang tampak lebih umum dibandingkan konsep "al-Qur`an", meskipun dalam kenyataannya penulis lebih banyak bertolak dari ayat-ayat al-Qur`an. Kajian ini menghubungan ayat al-Qur`an dengan berbagai penjelasan modern dalam bidang lingkungan, sehingga tampak seperti tafsir saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*) Akan tetapi, uraian yang dikemukakan di sini tidak dilakukan atas kaedah tafsir, seperti apakah ungkapan (*lafzh*) ayat memang memuat kandungan (*ma'nâ*) tafsir saintifik sebagaimana dijelaskan. Bagaimana pun penjelasan ilmiah terhadap suatu ayat—namun ayat tersebut memuat pengertian tersebut atas dasar pemaknaan yang dipertanggungjawabkan—sesungguhnya bukanlah tafsir.[27] Di samping itu, berbeda dengan disertasi Mujiyono, penelitian ini mengungkap aspek-aspek yang tidak dibahas dalam disertasi tersebut, seperti pandangan-dunia (*world-view*) al-Qur`an tentang eksistensi alam semesta.

---

[24] Mudhofir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan* (Jakarta: Penerbit Dian Rakyat, 2010), h. 52.

[25] Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 11.

[26] Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan*, h. 10.

[27] Al-Suyûthî menjelaskan kekeliruan dalam tafsir, yang salah satunya adalah menjelaskan suatu ayat dengan penjelasan yang maknanya (*ma'nâ*) sebenarnya tidak terkandung dalam ungkapan ayat (*lafzh*). Lihat lebih lanjut al-Suyûtî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur`ân* [Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.], juz 2, h. 178).

Disertasi Mudhofir sama sekali tidak merumuskan konsep al-Qur'an tentang konservasi lingkungan, sebagaimana tampak dari judulnya, melainkan mencoba merumuskan dari perspektif etis (bab 3), teologi (yang disebut eko-teologi) (bab 4), ekosofi[28] (berbasiskan ekologi dan filsafat, termasuk spiritualitas tashawuf) (bab 5), dan eko-ushul al-fiqh (bab 6). Oleh karena itu, karya ini tidak layak disebut merumuskan konsep al-Qur'an, karena tidak bertolak dari metode tafsir yang bisa dipertanggung-jawabkan dan juga tidak secara spesifik menggali dari data ayat-ayat al-Qur'an, melainkan dari berbagai sumber dan pendekatan. Bahasan tentang eko-teologi (bab 4) dihidangkan dari perspektif yang sangat luas; teologi, filsafat, tashawuf, bahkan dari perspetif *Yin* dan *Yang*. Perspektif al-Qur'an hanya dikemukakan berkaitan dengan konsep *khalîfat Allâh fî al-ardh* dan konsep *khâliq-makhlûq*.

Bahasan tentang eko-teologis dalam buku ini dikemukakan secara logis dari persoalan mendasar, yaitu bagaimana pandangan menyeluruh (pandangan-dunia, *world-view, weltanschauung*) al-Qur'an tentang eksistensi jagat raya. Dari pandangan yang menyeluruh ini, penulis beralih ke visi teologis al-Qur'an tentang jagat raya, seperti melalui konsep *taskhîr, fasâd, hikmah*, dan *taqdîr*. Visi teologis ini mendasari berbagai anjuran al-Qur'an terhadap kaum Muslim dan manusia umumnya untuk memelihara alam. Akhirnya, pada bahasan selanjutnya, sebagai kelanjutan dari visi teologis al-Qur'an, diangkat persoalan tentang *kufr* ekologis, sebuah persoalan yang sentral, sensitif, dan penting, karena ketidakramahan terhadap lingkungan dikaitkan dengan *kufr*. Dengan urutan logis seperti itu, penulis kemudian mencoba menarik kesimpulan tentang konstruk eko-teologi al-Qur'an secara utuh.

---

[28] Ungkapan ekosofi ini adalah gabungan dari *ecology* dan *philosophy*, sehingga disebut *ecosophy*. Meskipun termasuk di dalamnya, tashawuf tidak disebut eko-sufi.

BAB II
PANDANGAN-DUNIA (*WORLD-VIEW*) TEOLOGIS AL-QUR'AN TENTANG EKSISTENSI ALAM SEMESTA

Hakikat kosmos adalah teleologis, yaitu bertujuan, memenuhi maksud Penciptanya,dan kosmos bersifat demikian adalah karena adanya rancangan. Alam tidaklah diciptakan sia-sia, atau secara main-main. Alam bukanlah hasil suatu kebetulan, suatu ketidaksengajaan. Alam diciptakan dalam kondisi sempurna. Semua yang ada ini begitu keadaannya dalam ukuran yang sesuai baginya dan memenuhi suatu tujuan universal. Alam ini adalah benar-benar suatu "kosmos" (keharmonisan), bukan suatu "kaos" (kekacauan).Ismail R. al-Faruqi[1]

A. Alam Sebagai Bukti Kreativitas Penciptaan

Pandangan-dunia (*world-view*, *weltanschauung*) adalah filosofi (penjelasan yang mendalam) atau konsepsi yang komprehensif tentang semesta dan kehidupan manusia.[2] Pandangan-dunia berisi ide atau keyakinan yang dijadikan kerangka dalam menafsirkan dunia atau berinteraksi dengannya.[3] Sebagai kitab suci yang ditujukan sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li al-nâs*), al-Qur'an memiliki ide-ide atau gagasan-gagasan yang komprehensif dan mendalam dalam melihat

---

[1] Sebagaimana dikutip Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 290.

[2] Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary* (USA: Macmillan, 1996), h. 1517, 1540.

[3] Dikutip dari http://en.wikipedia.org/worldview (diakses pada 12 Juni 2012).

keberadaan semesta. Pandangan-dunia al-Qur'an menjadi dasar bagi pandangan-pandangan teologisnya tentang semesta.

Hal pertama yang substansial untuk dikemukakan adalah pandangan al-Qur'an tentang eksistensi semesta. Al-Qur'an memandang semesta sebagai bukti kreativitas Penciptanya,karena tidak ada contoh sebelumnya. Allah swt berfirman:

بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ

Tuhan pencipta langit dan bumi, dan jika Dia menyelesaikan sesuatu cukup berkata "Jadilah", maka terjadilah.

Kata *badî'* (بديع), menurut Ibn 'Âsyûr, berasal dari kata *ibdâ'* (إبداع)yang bermakna menciptakan sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya (benar-benar baru). Ini berkaitan dengan penciptaan pangkal dari segala macam wujud makhluk, karena penciptaan langit dan bumi, begitu juga manusia, adalah penciptaan awal yang menjadi fondasi semesta. Menurut Ibn 'Âsyûr, memang diakui, bentuk *fa'îl* yang berasal dari pola *af'ala* adalah kasus yang jarang terjadi. Meskipun begitu, ada juga pendapat yang mengatakan kata tersebut berasal *fi'l mujarrad* (kata kerja tanpa tambahan hurup; pola awal) "*bada`a*" yang bermakna mampu. Al-Zamakhsyarî, sebagaimana dikutip oleh Ibn 'Âsyûr, berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari *badu'a* yang berari bahwa *badî'* adalah sifat *musyabbahah*. Dengan penjelasan ini, kata ini mengandung pengertian bahwa penciptaan awal adalah sifat yang melekat pada zat (*sifat dzâtiyah*).[4] Kata ini, menurut al-Râghib, tidak hanya bermakna penciptaan tanpa contoh sebelumnya, melainkan juga tanpa materi, alat, zaman, dan tempat.[5] Hal ini menunjukkan kemahakuasaan Tuhan dalam menciptakan tanpa tergantung dengan sesuatu.

Ayat seperti ini, menurut Ibn 'Âsyûr, bertujuan untuk membantah keyakinan umat Kristiani yang mengatakan bahwa Tuhan memiliki anak. Mereka mengira bahwa kemunculan 'Îsâ tanpa ayah menunjukkan

---

[4] Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1997), jilid 1, h. 686-687.

[5] Al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, 2003), h. 49.

bahwa ia adalah anak Tuhan. Ayat ini dengan model analogis (*qiyâs al-aulâ*) menunjukkan bahwa menciptakan semua wujud semesta tanpa tergantung dengan wujud sebelumnya adalah kekuasaan Tuhan, apalagi hanya menciptakan seorang manusia tanpa ayah, persoalan yang tidak lebih besar dari langit dan bumi. Dalam ayat lain, dinyatakan bahwa bagi Allah swt, 'Îsâ diciptakan, seperti halnya Âdam yang diciptakan dari tanah dengan hanya menyatakan "jadilah!" (*kun*).[6] Sedangkan, menurut Ibn Katsîr, ayat ini turun untuk membantahkan keyakinan bahwa para malaikat adalah anak-anak perempuan Tuhan.[7] Baik penafsiran Ibn 'Âsyûr maupun Ibn Katsîr, meski tampak berbeda, tetap memiliki esensi yang sama, yaitu ada bantahan tentang keberadaan anak Tuhan, yang memang disebut dalam ayat sebelumnya (Qs. al-Baqarah: 116).

Ungkapan yang semakna dengan *badî' al-samâwât wa al-ardh* adalah *fâthir al-samâwât wa al-ardh*.[8] Namun, kata *fâthir* memiliki penekanan, tidak hanya tentang penciptaan awal, melainkan juga bahwa penciptaan tersebut menjadi acuan tindakan,[9] seperti halnya tampak dari bentuk derivasinya, *fithrah*, yang merupakan sifat kejadian awal, di mana segala sifat dan kecenderungan selalu mengacu ke sifat penciptaan awal tersebut. Dari uraian di atas, kita bisa menarik kesimpulan bahwa Allah swt adalah pencipta alam semesta tanpa contoh sebelumnya. Itu artinya tidak ada ciptaan sebelumnya.

Dalam Islam, sebenarnya ada beberapa pandangan yang berkembang tentang proses penciptaan alam semesta. Di sini, pandangan tersebut akan ditinjau dan dibandingkan dengan perspektif al-Qur'an. Pertama, perspektif teologis. Kalangan teolog meyakini bahwa sebelum alam semesta diciptakan, yang ada hanya Tuhan. Ia adalah kekal (*qadîm*), yaitu ada sebelum yang lain ada. Jika ada sesuatu yang mendahului-Nya, tentu tidak disebut *qadîm* lagi, atau setidaknya, ada sesuatu selain Tuhan yang juga *qadîm*, sehingga muncul *ta'addud al-qudamâ'*. Atas dasar ini, kalangan teolog merumuskan bahwa

---

[6] Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr*, jilid 1, h. 687.

[7] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), jilid 1, h. 161.

[8] Lihat, misalnya, Qs. 6: 14, Qs. 14:10, Qs. 12:101, Qs. 35:1, Qs.39:46, dan Qs.26:11.

[9] al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 384.

penciptaan alam terjadi dari kevakuman (*min al-ma'dûm*), *creatio ex nihilo*. Pendapat ini muncul dari kalangan teolog yang berpendapat bahwa *al-ma'dûm* adalah tidak ada sesuatu (*lâ syay'*). Selain kelompok teolog ini, sebenarnya juga ada kelompok teolog yang berpendapat bahwa *al-ma'dûm* adalah sesuatu (*syay'*).[10]

Kedua, perspektif filosofis. Menurut kalangan filosof, alam semesta diciptakan dari materi pertama, *al-hayûlâ al-ûlâ*, yang ada sejak Tuhan ada. Proses penciptaan berlangsung melalui emanasi (*faydh*). Teori ini dilatarbelakangi oleh pemikiran bahwa Tuhan bersifat immaterial, sedangkan ciptaan-Nya (alam semesta) bersifat material. Mustahil sesuatu yang immaterial memunculkan yang material. Untuk menyelesaikan kesulitan ini, para filosof mengemukakan terori emanasi, yaitu bahwa Tuhan yang immaterial menciptakan alam semesta yang material melalui pancaran. Teori ini pertama dikemukakan oleh al-Fârâbî (870-950 M) kemudian dikembangkan oleh Ibn Sînâ. Teori ini mengakui materi pertama sebagai bahan penciptaan yang sifat *qadîm*. Namun, pendapat ini dianggap tidak bertentangan dengan sifat *qadîm* Tuhan, karena keabadian keduanya berbeda. Keabadian alam adalah dalam pengertian terus bergerak, atau terus berubah sampai waktu yang tidak terbatas. Dalam perspektif teolog, dalam penciptaan alam semesta, Tuhan bersifat pasif, sedangkan dalam perspektif filosof, Tuhan bersifat aktif.[11]

Menurut Ibn Rusyd (w. 1198 M), perbedaan antara kalangan teolog, khususnya Asy'ariyyah, dan para filosof, sebenarnya hanya persoalan penyebutan (semantik), tidak substansial. Alam semesta bisa disebut *qadîm* atau temporal (*hâdits*), karena wujud dalam alam bertingkat.[12] Perbedaan pendapat, menurutnya, tidak seharusnya membawa kepada kekufuran, karena pendapat-pendapat tersebut hanya tidak sesuai

---

[10] Lihat lebih lanjut Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), h. 359-372.

[11] Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 119-121.

[12] Pertama, wujud yang keberadaannya dari sesuatu selain wujudnya, ada sebab yang menciptakan, dan didahului oleh zaman, seperti wujud empiris (bumi, hewan, tumbuhan, dsb.). Kedua, wujud yang tidak berasal dari sesuatu dan keberadaannya tidak didahului oleh zaman, yaitu Tuhan (*qadîm*). Ketiga, wujud yang bukan dari

dengan lahiriah *syara'*, yaitu informasi ayat-ayat al-Qur'an (Qs. Hûd: 7, Qs. Ibrâhîm: 48, Qs. Fushshilat: 11) yang menegaskan bahwa alam semesta bentuknya sebenarnya temporal, tapi materi dan zaman tetap bertahan tidak putus. Para teolog tidak memperhatikan lahiriah teks ayat ini, mereka hanya menakwilnya, karena sebenarnya dalam al-Qur'an tidak ada penjelasan bahwa Allah swt ada dari kevakuman sesuatu selain Dia sama sekali.[13]

Meski terjadi perbedaan pendapat di kalangan teolog dan filosof, pada dasarnya mereka sepakat bahwa alam semesta ini adalah penciptaan kreatif Tuhan; kreativitas dilihat dari kekuasaan-Nya menciptakan alam tanpa contoh, model, atau acuan. Itu artinya bahwa penciptaan tersebut benar-benar hal yang baru, meski "baru" di sini dipahami oleh kalangan teolog, terutama kalangan Asy'ariyyah, sebagai penciptaan dari kevakuman (tidak ada materi sama sekali), sedangkan kalangan filosof memahaminya sebagai penciptaan melalui materi yang sebelumnya ada.

Jika alam dipahami sebagai wujud kreativitas Penciptanya, itu artinya bahwa hal ini sangat terkait dengan ide *tawhîd* bahwa tidak ada yang mampu menciptakan alam semesta yang begitu agung, kecuali Tuhan.

Pencitraan alam seperti itu memang telah populer dan berakar kuat di masyarakat Islam. Akan tetapi, kesadaran teologis tersebut lebih bersifat tradisional alamiah, atau verbalistik, tidak bersifat ilmiah, atau reflektif.[14] Kesadaran teologis masyarakat Islam selama ini lebih sekadar keyakinan, yang tidak berdampak positif terhadap perspesi dan perlakuan mereka terhadap alam. Oleh karena itu, eko-teologi perlu dirumuskan secara sistematis dan digali dari al-Qur'an, agar benar-benar memiliki pondasi yang kuat dan mampu merelasikan antara keyakinan dengan praksis kehidupan dan interaksi dengan lingkungan.

---

sesuatu, tidak didahului oleh waktu, tapi dari suatu materi, yaitu alam. Lihat Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fimâ bayna al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 40-41.

[13] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, h. 43.

[14] Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan*, h. 123.

B. Alam Sebagai Tanda Kekuasaan Tuhan

Alam semesta merupakan "*âyah*" (ayat; petanda) keterciptaan alam oleh pencipta-Nya, yaitu Allah swt., suatu hal yang tak hentinya ditekankan dalam al-Qur'an. Allah swt berfirman:

إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ
يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا
خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan Kami, Tidak Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Mahasuci Engkau, maka peliharalah Kami dari siksa neraka (Qs. Âl 'Imrân: 190-191)

Ayat di atas menyatakan bahwa penciptaan alam semesta dan pergantian malam dan siang adalah "ayat" (tanda) bagi *ulû al-albâb* (literal: orang-orang yang berakal)[15] yang menggabungkan antara mengingat Allah swt (*dzikr*) di segala keadaan dan merenungi (*tafakkur*) rahasia penciptaan alam semesta. Semua kejadian tersebut menjadi tanda alam bagi kekuasaan Penciptanya.

---

[15] *Ulû al-albâb* sering diterjemahkan sebagai "orang-orang yang berakal". (Lihat Tim penerjemah, *al-Qur`an dan Terjemahnya* (Jakarta: Departemen [sekarang: Kementerian] Agama RI, 1993), h. 109. Terjemah ini adalah hasil perbandingan dengan ayat yang isinya hampir sama, yaitu Qs. al-Baqarah:164 yang mengemukakan delapan macam ayat Allah dan ditutup dengan "tanda-tanda bagi orang-orang berakal" (*la âyât li qawm ya'qilûn*). Namun, dari karakteristik yang disebutkan dalam ayat ini, jelas bahwa bukan hanya akal untuk merenungi ciptaan Tuhan, melainkan juga hati untuk mengingat Penciptanya. Menurut M. Quraish Shihab, kata *albâb* (tunggalnya: *lubb*) bermakna inti sesuatu, sehingga *ulû al-albâb* adalah orang-orang memiliki akal murni, yaitu akal tidak diselubungi oleh "kulit", yaitu kerancuan berpikir. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), volume 2, h 370-371. Menurut Asad, istilah bermakna "orang-orang

Kata *âyât* adalah jamak dari *âyah* (آيَة) yang mungkin berasal dari "*ayy*" (Ãí), yaitu sesuatu yang menjelaskan. Akan tetapi, menurut al-Râghib al-Ashfihânî, kata tersebut berasal dari "*ta`ayyî*" (تاي), yaitu bersifat tetap/ permanen.[16] Istilah "*âyah*" (ayat) mengandung empat pengertian relasional. *Pertama*, ayat-ayat al-Qur'an (*verbal signs of God*; petanda-petanda verbal Tuhan) yang disebutkan dalam al-Qur'an sendiri sebagai *tabyîn al-âyât* (penjelasan terhadap petanda-petanda [Allah]), seperti diungkapkan *nusharrif al-âyât* (kami kemukakan petanda-petanda, seperti dalam Qs. 6:65), *fashshalnâ al-âyât* (kami jelaskan secara rinci petanda-petanda, Qs.6:97-98), dan *bayyannâ al-âyât* atau *nubayyin al-âyât* (kami jelaskan petanda-petanda; Qs. 2:118, 219, 266, 3:118, 5:75). Oleh karena itu, ayat al-Qur'an disebut *âyât bayyinât* atau *bayyinât* saja (tanda-tanda yang jelas, tidak diragukan lagi), sebuah ungkapan yang tidak digunakan untuk selainnya, kecuali dalam kasus peringatan terhadap kaum Lûth (Qs. 29:35), petanda historis atau supranatural bagi Nabi Mûsâ (Qs. 2:211, 17:101). Bukti yang lebih kuat daripada *bayyinâh* adalah *burhân*, yaitu "bukti demonstratif" yang digunakan oleh al-Qur'an (Qs. 2:111, 21:24, 23:117, 27:64, 28:75) sebagai rasionalitas-wahyu, bahkan merupakan bukti yang melampaui rasionalitas dan memaksa instink untuk menerimanya (lihat Qs.12:24 tentang kisah Yûsuf). Bukti, alasan, atau petanda yang sangat kuat dan memaksa adalah *sulthân* yang digunakan untuk menyebut wahyu (Qs. 37:156) atau keajaiban supranatural (Qs. 23:45). *Kedua*, ayat-ayat Tuhan yang diturunkan dalam kitab-kitab sebelum al-Qur'an. *Ketiga*, petanda sebagai kejadian-kejadian historis sebagai peringatan, seperti pada kisah Nabi Zakariya (QS. 3:41). *Keempat*, alam semesta sebagai petanda kebesaran atau kekuasaan Tuhan, seperti dinyatakan: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, serta pergantian malam dan siang, terdapat 'petanda-petanda' (*âyât*) bagi orang-orang yang berakal" (Qs. 3:190).[17]

---

yang dianugerahi kemampuan mengambil pelajaran dari sesuatu". Muhammad Asad, *The Message of the Qur`ân* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 97.

[16] al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 41.

[17] Afnan H. Fatani, "Aya", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopaedia* (London dan New York: Routledge, 2006), h. 87-88; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 106-107.

Menurut al-Râghib al-Ashfihânî, kata "*âyah*" bermakna "tanda yang tampak/ jelas". Hakikat tanda adalah "sesuatu yang tampak, tapi sekaligus menunjukkan secara pasti tentang keberadaan sesuatu yang lain, yang keberadaannya tidak seperti kemunculan tanda". Suatu produk, misalnya, adalah tanda keberadaan orang yang memproduksinya. Ciptaan adalah tanda keberadaan penciptanya. Tanda mencakup yang inderawi dan yang rasional.[18] Jadi, ada tanda yang tampak (fenomena) dan yang ditandai yang (nomena) yang tersembunyi di balik tanda. Dalam bahasa, biasanya dikenal "yang menandai" (*signifier*) dan "yang ditandai" (*signified*).

Tanda (ayat) bisa berupa tertulis dan fakta tak tertulis. Ayat al-Qur'an sebagai tanda tertulis (*âyât qawliyyah*) adalah paralel dengan ayat alam semesta (*âyat kawnîyah*), sama-sama sebagai "petanda-petanda" karena sama-sama bersumber dari tuhan yang menciptakan keduanya. Para penulis abad pertengahan telah berusaha menunjukkan bahwa ada ayat-ayat tertentu di mana keterangan mengenai peristiwa pewahyuan al-Qur'an (*syu'ûn al-nuzûl*) disertai dengan keterangan mengenai peristiwa penciptaan alam semesta.[19] Perbedaannya hanyalah bahwa yang pertama adalah bukti yang "dilapalkan" (*spoken, "natlûhâ"* atau "*tutlâ"*), sedangkan yang kedua adalah bukti tindakan-tindakan-Nya (*af'âl*). Keduanya sama-sama sebagai medium manusia mengenal Tuhannya. Manusia mengenal tuhan adalah dalam skema seperti "manusia—medium (alam dan al-Qur'an)—Tuhan" dengan menggunakan penginderaan, nalar, dan kalbu.

Alam semesta adalah tanda kekuasaan Tuhan. Alam digunakan sebagai tanda kebenaran yang disampaikan oleh al-Qur'an. Sebagai

---

[18] al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 41.

[19] Fazur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 105. Istilah *syu'ûn al-nuzûl* dibedakan dengan *asbâb al-nuzûl*, karena yang pertama merupakan peristiwa-peristiwa yang menyertai pewahyuan ayat yang ruang lingkupnya lebih yang meliputi kondisi-kondisi kesejarahan. Oleh karena itu, diperlukan biografi kehidupan Nabi (*sîrah*), hadits, sejarah, tafsir untuk mengetahui latarbelakang sosio-historis umum pewahyuan (*general socio-historical background*). Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), h. 143. Tulisan Rahman ini juga bisa dilihat dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992). Istilah *sya'n al-nuzûl* juga digunakan oleh Muhammad Hadi

contoh, dalam Qs. Yâsîn: 77-81, al-Qur'an memperkenalkan premis-premis kebenaran tentang *ma'âd* (eskatologi) melalui bukti-bukti dari alam semesta. Contoh ini menarik, karena betapa bukti alam semesta menjadi premis kebenaran yang dijadikan titik-tolak kebenaran logis. Allah swt berfirman sebagai berikut:

أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ
مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى
جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ
وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾

Tidakkah manusia merenungi bahwa Kami telah menciptakannya dari setetes sperma, ternyata ia lalu menjadi penentang yang nyata (terhadap kebenaran agama). Kami telah membuatkan perumpamaan, tapi ia melupakannya. Dia bertanya: "Siapakah yang akan menghidupkan tulang-belulang, padahal keadaannya hancur luluh?" Katakanlah: "Tulang-tulang tersebut akan dihidupkan oleh Tuhan yang telah menciptakannya dari awal. Dia (Allah swt.) Maha Mengetahui terhadap setiap ciptaan-Nya" Dia yang menjadikan untukmu api yang berasal dari pohon yang hijau. Maka tiba-tiba kalian dapat menyalakan [api] dari pohon kayu tersebut. BukankahTuhan yang menciptakan langit dan bumi itu kuasa untuk menciptakan seperti mereka (manusia)? Benar, Dia Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui (Qs. Yâsîn: 77-81)

Ayat *kawnîyah* tersebut menjelaskan kebenaran dalam menetapkan keyakinan teologis tentang kekuasaan Pencipta untuk menghidupkan tulang-tulang yang meski telah berserakan, didasarkan atas ajakan menalar dengan argumen sangat logis, yang disebut *qiyâs al-awlâ*(قياس الأولى)[20] Namun, nalar logika itu sendiri didasarkan bukti alam semesta.

Ma'rifat, seorang Syî'î dalam pengertian yang sama dengan pandangan Rahman, yaitu sebagai latar belakang turunnya ayat yang lebih luas dibandingkan *sabab al-nuzûl*. Lihat karyanya, *Târîkh al-Qur'ân*, diterjemahkan dengan judul *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: al-Huda, 2007), h. 97-101.

[20] Yûsuf Mûsâ, *al-Qur'ân wa al-Falsafah*, terj. M. Thalib dengan judul *Al-Qur'an dan Filsafat (Penuntun Mempelajari Filsafat Islam)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), 42.

Bukti tentang kekuasaan Tuhan membangkitkan manusia dikemukakan dalam dua tahap.

Argumen tahap 1:

(a)Dalam ayat 77, dinyatakan tentang kekuasaan Tuhan melalui penciptaan (perkembang-biakan) manusia dari setetes sperma.

(b)Dalam ayat 79, dinyatakan tentang kekuasaan Tuhan dalam penciptaan manusia pada pertama kali (penciptaan awal dengan kemunculan Nabi Âdam as, tentu saja dari tiada kepada ada, *creatio ex nihilo*). Rangkaian ayat-ayat ini ditutup dengan pernyataan "Dia Maha Mengetahui segala ciptaan (makhluk)" (و هو بكل خلق عليم)

Argumen tahap 2:

(a)Dalam ayat 80, dinyatakan tentang kekuasaan Tuhan untuk menciptakan panas api dari pohon yang hijau, sesuatu yang tampak kontras (panasnya api dan dinginnya dedaunan pohon hijau) dan tidak pernah terbayangkan oleh masyarakat Arab ketika itu.

(b)Dalam ayat 81, dinyatakan tentang kekuasan Tuhan menciptakan langit dan bumi. Rangkaian ayat-ayat ini ditutup dengan pernyataan "Dia Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui" (و هو الخلاق العليم).

Ayat ini menyuguhkan bukti kekuasaan Tuhan dengan urutan nalar logis atas dasar fakta alam semesta disertai dengan ketelitian redaksi ayat. Pada ayat 77 dinyatakan kekuasaan Tuhan menciptakan manusia dari setetes sperma, suatu fakta yang bisa kita lihat keseharian. Mengapa hal ini disebut sebagai "penciptaan"? Karena meski ada jutaan sperma laki-laki yang ingin dibuahkan ke rahim perempuan, tidak ada fakta saintifik yang bisa memastikan terjadinya pembuahan, kecuali hanya dengan kehendak Tuhan. Pada ayat 79, dinyatakan lagi fakta penciptaan pertama manusia dari tiada kepada ada. Pada ayat ayat 80, dikemukakan fakta tentang api yang berasal dari pohon yang hijau. Sebagian penafsir menafsirkan hal ini dengan proses pembakaran (photosintesis) melalui

hijau daun (klorofil) pada tumbuhan.[21] Pada ayat 81, dikemukakan fakta yang lebih besar, yaitu fakta penciptaan langit dan bumi. Argumen-argumen yang dikemukakan oleh al-Qur`an untuk membuktikan kekuasaan Tuhan membangkitkan manusia di akherat nanti dikemukakan di sini bertingkat. Tidak semua argumen tersebut bisa diterima oleh manusia di semua level masyarakat. Oleh karena itu, al-Qur`an menempuh urutan argumentasi dari fakta yang mudah diterima (seperti perkembang-biakan manusia dengan sperma) ke fakta yang lebih sulit diterima (penciptaan langit dan bumi). Jika urutan argumen tersebut diikuti, maka akan mudah diterima. Semua fakta tersebut merupakan "penciptaan dari tiada kepada ada". Jika masyarakat kafir Mekkah bisa menerima penciptaan langit dan bumi, maka secara logis akan mudah menerima fakta kebangkitan. Oleh karena itu, di akhir ayat, dikemukakan pertanyaan, "BukankahTuhan yang menciptakan langit dan bumi itu kuasa untuk menciptakan seperti mereka [manusia]?". Inilah yang disebut *qiyâs al-aulâ* dengan mengambil fakta pada alam semesta dan pada manusia sebagai premis-premisnya. Redaksi ayat juga berubah dari "Dia Maha Mengetahui segala ciptaan (makhluk)"(و هو بكل خلق عليم) (menjadi "Dia Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui" (هوو هو الخلاق العليم).

Al-Qur'an diturunkan untuk semua manusia dengan level intelektualitas yang berbeda. Oleh karena itu, menalar sebagai aktivitas berpikir abstrak tidak mungkin dilakukan, apalagi untuk mengambil konklusi tentang kebangkitan yang abstrak pula dan sulit diterima dalam kultur Arab yang pagan. Berpikir abstrak manusia dimungkinkan jika objek-objek abstrak itu dikaitkan dengan pengalaman manusia, baik yang inderawi maupun rasional, yang bisa diterimanya sebelumnya. Bukankah al-Qur'an diturunkan kepada masyarakat Arab yang tidak secara otomatis telah menerima kepercayaan adanya penciptaan itu?

Bagaimana mengambil kesimpulan dengan membangun premis-premis yang justeru masih dipertanyakan (tidak dipercayai) oleh mereka? Jika diandaikan demikian, nalar ini dari segi logika adalah absurd, yang disebut sebagai "nalar sirkular" (*circular reasoning*), *fallacy of arguing in circle, fallacy of begging the question, petitio prin-*

---

[21] Lihat M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1999), h. 188-189.

cipii (Latin), atau *tasalsul al-adillah,* yaitu pengambilan kesimpulan berdasarkan pernyataan-pernyataan atau pengandaian-pengandaian yang justeru masih dipertanyakan kebenarannya dan harus dibuktikan, meski diasumsikan benar.[22] Lalu, apakah al-Qur'an tidak memperhitungkan kemungkinan itu? Jawaban spekulatif atas persoalan ini bisa memberikan jalan adanya kebenaran korespondensi dengan memilah tiga fakta itu: (a) fakta abstrak atau premis yang diterima oleh mereka yang percaya kepada adanya penciptaan, yaitu penciptaan awal manusia dan penciptaan langit dan bumi, dan (b) fakta kongkret yang terlepas dari penafsiran apa pun antara yang konvensional dalam tafsir-tafsir klasik atau yang modern (mengartikannya sebagai proses *photosintesis*[23] tetumbuhan karena ada pemanasan/ memasak makanan (*nâr*) dengan melalui zat hijau daun (klorofil, *al-syajar al-a<u>h</u>dhar*) yang bisa diterima dan kebenarannya bisa dibuktikan ulang secara faktual, yaitu munculnya panas api dari pohon yang hijau. Fakta kedua adalah kebenaran korespondensi yang bisa dibuktikan kebenarannya oleh setiap orang. Jadi, nalar logika di atas yang meski diukur dengan *koherensi*nya dengan premis-premis sebelumnya, tapi premis itu sendiri harus dibangun dari *kebenaran korespondensi.* Jadi, model nalar yang dikembangkan oleh al-Qur'an bertolak dari rasio (*'aql*) dan alam (*kawn*). Pembuktian alam di sini adalah proses *photosintesis*, yaitu

---

[22] Contoh kekeliruan nalar model ini: Alam semesta memiliki permulaan (premis mayor). Setiap yang memiliki permulaan mesti ada subyek yang mengawali (penciptaan) (premis minor). Jadi, alam semesta memiliki subyek yang memulai penciptaan (Tuhan) (konklusi). Logika tersebut adalah keliru karena bertolak dari premis, statement, atau pengandaian yang masih dipersoalkan. Lihat Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction to Logic,* (California: Wadsworth Publishing Company, 1985), hlm. 120-122; Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy,* (New York: Barnes & Noble Books dan Division of Harper & Row, Publishers, 1981), hlm. 97; Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy,* (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971), hlm. 108; The Liang Gie, *Kamus Logika,* (Yogyakarta: Penerbit Liberty dan Pusat Belajar Ilmu Berguna (PBIB), 1998), hlm. 54. George F. Hourani ("The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", dalam Issa J. Boullata [ed.], *An Anthology of Islamic Studies,* hlm. 105) menyebutnya sebagai "nalar apologetik".

[23] Menurut keterangan al-Zamakhsyarî, penulis *al-Kasysyâf,* sebagaimana dikutip Muhammad Asad, pepatah Arab kuno "Di setiap pohon ada api" adalah kiasan yang dengan jelas menunjukkan metamorphosis atau perubahan dari sesuatu yang hijau, yaitu sesuatu yang menandung air, baik tanaman hingga bahan bakar, baik melalui karbonisasi buat manusia, melalui proses pengeboran minyak atau

memproduksi kandungan-kandungan zat organik, terutama gula, dari karbondioksida dan air yang terjadi pada sel tumbuhan hijau dengan sarana cahaya yang cukup sehingga memungkinkan klorofil (zat hijau daun) mengubah energi dalam bentuk kimiawi. Proses ini memungkinkan tetumbuhan memperoleh energi untuk tumbuh, suatu proses yang sesungguhnya rumit. Tapi, semua itu diciptakan oleh Tuhan.

Persoalan tentang mengapa manusia lebih banyak mengabaikan pembuktian melalui premis-premis yang ditarik dari alam semesta, ada dua kemungkinan penyebabnya. *Pertama*, pengabaian tersebut disebabkan oleh karena manusia tidak tertarik pada sesuatu yang ajeg, teratur, atau "berulang-ulang" (regular, *âdah*), melainkan kepada keajaiban (irregular, *khâriq al-âdah*). Padahal, semua ciptaan-Nya adalah "supranatural". *Kedua*, ketertarikan kepada keteraturan alam semesta akan hilang jika "di taruh di sisi" Allah swt, sehingga bukti yang dianggap menarik akhirnya adalah ayat *qawliyyah*. Faktor kedua ini ditambah dengan stigma bahwa alam semesta adalah wujud sekunder Tuhan di bawah kemuliaan manusia karena alam semesta "ditundukkan di bawah" (*taskhîr*) manusia.

Selama ini, kita lebih memperhatikan ayat al-Qur'an (*âyât qawlîyah*) dibandingkan ayat semesta (*âyât kawnîyah*), padahal, menurut beberapa penulis Muslim di abad pertengahan, keduanya adalah paralel, bahkan identik. Mereka menunjukkan ayat-ayat, di mana keterangan mengenai peristiwa pewahyuan al-Qur'an disertai dengan keterangan mengenai peristiwa penciptaan alam semesta. Sudah tentu, kedua peristiwa ini sering pula disebutkan dalam konteks-konteks yang lain, misalnya, pewahyuan al-Qur'an sehubungan dengan pewahyuan kitab-kitab suci sebelum al-Qur'an. Menurut Fazlur Rahman, adalah tepat sekali jika dikatakan bahwa pewahyuan al-Qur'an dan alam semesta yang seringkali dinyatakan secara bersamaan, tidak terjadi secara kebetulan, tetapi karena hubungan yang erat di antara keduanya.[24] Hal ini, misalnya, bisa kita lihat pada Qs. Âl 'Imrân: 108-109, di mana

---

batubara di bawah perut bumi. Dalam dunia spiritual, "api" adalah simbolisasi tentang kehangatan pemberian Tuhan atau cahaya akal manusia seperti disebut pada ayat 77 surat Yâsîn yang dikutip di sini (Apakah manusia tidak berpikir...). Asad, *The Message*, h. 681, fn. 47.

[24] Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), h. 105.

setelah dijelaskan hal-hal yang akan dialami oleh orang-orang yang baik dan jahat, dinyatakan sebagai berikut:

تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٨﴾ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى
ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿١٠٩﴾

Itulah ayat-ayat Allah. Kami bacakan ayat-ayat itu kepadamu dengan benar; dan Allah tidak hendak menganiaya terhadap semua makhluk-Nya. Kepunyaan Allah-lah segala yang ada di langit dan di bumi; dan kepada Allahlah dikembalikan segala urusan (Qs. Âl 'Imrân: 108-109).

C. Keberhikmahan (Teleologis) Alam Semesta

وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ

Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya tanpa hikmah. yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir, Maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka (Qs. Shâd: 27-29)

ٱلْجَمِيلَ ٱلصَّفْحَ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾ وَقُلْ إِنِّى أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٩﴾ كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ﴿٩٠﴾ ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ إِنَّا كَفَيْنَٰكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ ﴿٩٥﴾ ٱلَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۚ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٩٨﴾ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾ مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ ۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾

Tidaklah Kami ciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya, melainkan dengan benar. Sesungguhnya kiamat itu pasti akan datang, maka maafkanlah (mereka) dengan cara yang baik (Qs. al-Hijr: 85)

Keberhikmahan maksudnya adalah memiliki hikmah, manfaat, atau tujuan. Keberhikmahan penciptaan alam semesta dinyatakan pada ayat pertama dengan pernyataan bahwa langit, bumi, dan yang antara keduanya tidak diciptakan secara *bâthil* (keliru, sia-sia, tidak benar, tidak bertujuan). Pada ayat kedua, keberhikmahan tersebut dinyatakan dengan pernyataan bahwa penciptaan dilakukan dengan *haqq* (benar,

bertujuan),[25] yaitu lawan kata *bâthil*. Dalam Qs. al-Anbiyâ':16 dan Qs. al-Dukhân:38, lawan kata *haqq* adalah *lâ'ibîn* (main-main) dari kata *la'b*. *Bi al-haqq* (dengan kebenaran), menurut al-Zamakhsyarî, al-Baghawî, dan Fakhr al-Dîn al-Râzî, sebagaimana dikutip Asad, maksudnya adalah "untuk mencapai tujuan tertentu sesuai dengan kearifan rencana-Nya" (*to fulfill a definite porpuse in consonance with His planning wisdom*). Itu artinya bahwa segala sesuatu di alam semesta ini, baik yang berwujud nyata atau potensial, yang kongkret atau abstrak, adalah bermakna (*meaningful*), tidak ada yang kebetulan (aksidental).[26]

Dalam ayat pertama, dijelaskan bahwa anggapan tentang penciptaan alam semesta secara keliru, sia-sia, atau tidak bertujuan muncul dari orang-orang yang tidak percaya (kafir). Apa hubungan kekafiran dengan tujuan penciptaan semesta? Dalam ayat kedua, secara relasional melalui korelasi ayat (*munâsabah*), pernyataan keberhikmahan penciptaan tersebut dikaitkan dengan hari kiamat yang pasti akan datang, dan perintah tidak menuntut hukuman terhadap orang-orang kafir. Kita bisa memahami dari keterkaitan beberapa hal ini, bahwa tujuan utama penciptaan alam semesta adalah menjadi bukti keberadaan penciptanya, yang antara lain, dibuktikan dengan kebermanfaatan setiap ciptaan-Nya, baik di langit maupun di bumi.

Keterkaitan penciptaan alam dan keberadaan Pencipta-nya secara jelas disebut dalam Qs. Âl 'Imrân: 190-191, yang dibahas sebelumnya, yaitu ciri-ciri *ulû al-albâb* (orang-orang yang berakal), antara menyadari bahwa dalam penciptaan semesta ada tanda-tanda kebesaran Pencipta-Nya. Di akhir ayat ini, ditutup dengan do'a semoga terhindar dari azab neraka. Secara relasional, bisa dipahami bahwa pandangan yang tidak melihat hikmah alam semesta ini, yang merupakan akibat padangan bahwa Tuhan menciptakannya secara bâthil, adalah salah satu sebab kesulitan hidup manusia dan kesengsaraannya di akhirat. Hal itu karena dengan sendirinya, pandangan seperti ini akan memunculkan pesimisme terhadap alam semesta.[27]

Dalam Qs. Yûnus: 5, keberhikmahan penciptaan alam semesta juga dikaitkan dalam ayat sebelumnya (Qs. Yûnus: 4) dengan hari

---

[25] Lihat ayat yang serupa dengan ayat ini: Qs. Yûnus: 5.

[26] Asad, *The Message*, h. 289, catatan no. 11 berkaitan dengan tafsir Qs. Yûnus: 5.

[27] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 290-291.

kebangkitan (*yaum al-hisâb*) dalam konteks kisah Dâwûd as. yang dijadikan sebagai *khalîfah* di muka bumi. Itu artinya, bahwa dua ayat ini bergerak dari konteks spesifik kisah Dâwûd ke ajaran moral secara lebih luas.[28]Memang, setiap kasus insidental (seperti kisah) digeser keintrinsik, atau partikular ke universal (general), sebagaimana disarankan Muhammad Asad dan 'Abduh.[29] Di sini, yang intrinsik dan universal adalah ajaran moral al-Qur`an untuk memahami alam semesta sebagai wujud bertujuan, berhikmah, dan bermanfaat, karena pandangan ini mengantarkan kita kepada sikap terhadap Pencipta dan ciptaan-Nya. Wajar kemudian Ibn Katsîr, ketika menafsirkan Qs. Shâd: 27, mengaitkan penciptaan alam semesta dengan tujuan supaya makhluk menyadari akan keberadaan Penciptanya, menyembah, dan mengesakan-Nya, sehingga dengan begitu mereka berhak untuk diberi balasan di akhirat, dan orang-orang kafir yang menyangka ketidakbermanfaatan penciptaan alam semesta ini mengira bahwa tempat tinggal hanya alam semesta ini.[30] Jadi, keberhikmahan tersebut bukan lah dalam pengertian hanya kebermanfaatan material (karena orang-orang kafir justeru menganggap alam semesta ini bermanfaat tapi hanya secara material dan menjadikan dunia sebagai tujuan akhir),[31] melainkan keberhikmahan spiritual (akidah), yaitu sejauh mana manusia bisa menjadikan alam semesta sebagai titik-tolak tentang keberadaan Penciptanya.

Al-Qur'an secara berulangkali membuat pernyataan-pernyataan tentang fenomena-fenomena alam dengan dihubungkan dengan Allah swt, dengan manusia, atau keduanya untuk menggambarkan kekuasaan-Nya agar manusia beriman. Aspek yang ditekankan adalah keagungan

---

[28] Asad, *The Message*, h. 598.

[29] Asad mengatakan: *"al-Qur`ân must not be viewed as a compilation of individual injunctions and exhortations but as one integral whole: that is, as an exposition of an ethical doctrine in which every verse and sentence has an intimate bearing on other verses and sentences, all of them clarifying and amplifying one another. Consequently, its real meaning can be grasped only if we correlate every one of its statements with what has been stated alsewhere in its pages, and try to explain its ideas by means of frequent cross-reference, always subordinating the particular to the general and the incidental to the intrinsic. Whenever this rule is faithfully followed, we realize that the Qur`ân is—in the words of Muhammad 'Abduh—"its own best commentary"*. (Asad, *The Message*, h. vii).

[30] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 4, h. 33.

[31] Lihat, misalnya, Qs. al-An'âm: 29, al-Mu'minûn: 37.

penciptaan alam semesta dan manfaatnya serta stabilitas dan regularitas (*sunnat Allâh*). Dengan keduanya (keagungan dan regularitas), al-Qur'an menjelaskan sebab-sebab alamiah yang bisa dinalar (*intelligible*), seperti kapal berlayar karena angin. Akan tetapi, sebab-sebab alamiah tersebut tidak selalu pasti, untuk menekan sisi lain, yaitu sebab-sebab ilahiah.[32] Kebermanfaatan dan regularitas alam tersebut menunjukkan bahwa alam adalah wujud yang berhikmah atau bertujuan (teleologis). Wajar kemudian, Ismâ'îl R. al-Fârûqî mengatakan:

> *The nature of the cosmos is teleological, that is, purposive, serving a purpose of its Creator, and doing so out of design. The world has not been created in vain, or in sport. It is not the work of a chance, a happenstance. It was created in perfect condition. Everything that exists does so in a measure proper to it and fulfils a certain unversal purpose. The world indeed a "cosmos," an orderly creation, not a "chaos ".*
> *Hakikat kosmos adalah teleologis, yaitu bertujuan, memenuhi maksud Penciptanya, dan kosmos bersifat demikian adalah karena adanya rancangan. Alam tidaklah diciptakan sia-sia, atau secara main-main. Alam bukanlah hasil suatu kebetulan, suatu ketidaksengajaan. Alam diciptakan dalam kondisi sempurna. Semua yang ada ini begitu keadaannya dalam ukuran yang sesuai baginya dan memenuhi suatu tujuan universal. Alam ini adalah benar-benar suatu "kosmos" (keharmonisan), bukan suatu "kaos" (kekacauan).*[33]

Keharmonisan, keteraturan, regularitas, keajegan, atau "kepastian" kausalitas (sebab-akibat) dalam alam semesta lah yang memungkinkan perkembangan teori dan hukum dalam ilmu pengetahuan. Akan tetapi, sekali lagi, karena alam semesta dimaksudkan sebagai bukti keberadaan Tuhan, dan "kepastian" merupaan bagian dari ciptaan-Nya, maka ada ketidakpastian dalam kepastian, dan ada kepastian dalam ketidakpastian; ada ketidakteraturan dalam keteraturan, dan ada keteraturan dalam ketidakteraturan. Sebagai contoh:

أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ۚ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ بَصِيرٌ

---

[32] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 96-97.

[33] Sebagaimana dikutip Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 290.

óApakah mereka tidak memperhatikan burung-burung yang mengembangkan dan mengatupkan sayapnya di atas mereka? Tidak ada yang menahannya (di udara) selain yang Maha Pemurah. Sesungguhnya Dia Maha melihat segala sesuatu (Qs. al-Mulk: 19).

Ada dua bagian dalam ayat di atas, dalam konteks pembicaraan kita di sini. Pertama, perintah untuk memerhatikan kepak buruk (*awalam yarau ilâ al-thair fauqahum shâffât wa yaqbidhn*). Dimensi ini adalah dimensi alamiah. Konon, keteraturan pada fenomena burung terbang inilah yang menginspirasi ilmuwan membuat pesawat terbang. Kedua, peran Tuhan dalam menciptakan udara yang memungkinkan burung bisa terbang (*mâ yumsikuhunna illâ al-Rahmân, innahû bikulli syai' bashîr*). Dimensi ini adalah dimensi ilahiah di balik fenomena, sehingga menjadikan kepastian tersebut menjadi benar-benar pasti, tapi sekaligus menjadikannya tidak selalu pasti. Oleh karena itu, dimungkinkan terjadi mukjizat, karena mukjizat adalah "pengecualian" dari keteraturan sebab-akibat. Alasan yang paling mendasar adalah karena alam semesta hanya pengantar manusia akan kekuasaan Penciptanya. Banyak ayat lain yan serupa dengan ayat ini yang menegaskan bahwa hukum alam fisika yang berlaku karena campur tangan Tuhan yang menciptakannya.[34]

Dengan demikian, alam semesta memiliki tujuan sebagai bukti keberadaan Penciptanya, dengan keteraturan atau kepastian yang diciptakan-Nya. Namun, sebagai ciptaan-Nya, keteraturan atau kepastian tersebut adalah dalam kekuasaan-Nya dalam mengatur. Jadi, ada kepastian yang relatif, juga ada kepastian yang absolut. Al-Ghazâlî, seperti halnya David Hume, cenderung berpendapat bahwa "kepastian" adalah konstruksi akal manusia setelah mengamati keajegan fenomena alam semesta. Kalau kita mengatakan bahwa besok pagi matahari pasti terbit, kepastian ini hanyalah konkulsi hasil pengamatan kita dan berdasarkan cerita turun-temurun dari nenek moyang kita bahwa sejauh yang kita saksikan matahari terbit dan beredar secara reguler (pasti).[35]

---

[34] Lihat, misalnya, Qs. Yâsîn: 41-44, Qs. al-Syûrâ: 33.

[35] Komaruddin Hidayat, "*Taqdîr* dan Kebebasan Manusia", dalam *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 121-122.

Menurut hasil penemuan dari teori fisika kuantum, dikatakan bahwa prilaku alam ini mengandung paradoks, bukannya berjalan secara linier mengikuti hukum gerak ke depan secara pasti dan dapat diprediksi. Keteraturan dalam ketidakteraturan, antara lain, bisa dibuktikan barangkali dari teori tentang awal mula terjadinya alam ini sejauh yang bisa diamati oleh ilmu pengetahuan. Paul Davies, misalnya, dalam bukunya, *God and New Physics*, memberikan ilustrasi yang sederhana dengan mengajukan data ilmiah. Menurutnya, alam semesta ini perluasannya dimulai dengan peristiwa *chaotic* berupa *big bang*, yaitu ledakan dahsyat yang kacau balau, tetapi anehnya berkembang dan membawa implikasi keteraturan (*order, cosmos*), sebuah dunia yang indah dan teratur, bahkan memiliki rumus matematis. Kosmos berasal dari bahasa Latin, yang berarti "teratur" dan "indah" (kosmetik).[36]

D. Ketentuan (*Taqdîr*) Tuhan pada Alam Sebagai Ciptaan-Nya

Sebagaimana diuraikan di atas, meski ada ketidakteraturan, ada keteraturan, karena dengan begitulah, alam semesta inilah bisa dihuni. Dengan keseimbangan di dalamnya, maka manusia, hewan, dan tumbuhan bisa hidup dan berkembang. Ini semua telah diatur oleh Tuhan melalui "ketentuan pasti" (*taqdîr*) yang ditetapkan dalam alam semesta. Sebagai contoh, berkaitan dengan peredaran matahari dan bulan, Allah swt berfirman:

وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ
ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾

*Matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan (*taqdîr*) yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui. Telah Kami tetapkan (*qaddarnâhu*) bagi bulan fase-fase, sehingga (setelah sampai ke fase terakhir), kembalilah dia sebagai bentuk tandan yang tua. Tidaklah mungkin matahari mendapatkan bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang. Masing-masing beredar pada garis edarnya (Qs. Yâsîn: 38-40).*

Ayat di atas menyatakan bahwa matahari dan bulan beredar sesuai dengan garis orbitnya masing-masing. Bulan yang semula dalam bentuk sabit, setelah melalui beberapa hari atau fase (*manâzil*), menjadi

---

[36] Hidayat, "*Taqdîr...*", h. 122.

purnama, hingga menjadi seperti bulan sabit lagi, yang diumpamakanoleh al-Qur'an, seperti tandan yang tua (kecil, mengering, dan melengkung). Matahari, seperti halnya, bulan beredar sesuai dengan garis orbit, sehingga tidak mungkin "mendapatkan" (menabrak) bulan. Keduanya beredar orbit (*mustaqarr*) masing-masing, sehingga tidak saling bertabrakan. Pembacaan (*qirâ'ah*) yang umumnya kita temukan adalah *limustaqarrin lahâ* (pada tempat tetapnya). Akan tetapi, menurut pembacaan 'Abd Allâh bin Mas'ûd, sebagaimana disebutkan oleh al-Zamakhsyarî, ungkapan tersebut dibaca dengan *lâ mustaqarra lahâ* yang berimplikasi makna bahwa "matahari beredar pada orbitnya tanpa henti".[37]

Begitu juga, malam dan siang berjalan saling bergantian. Keharmonisan dan keteraturan alam semesta ini disebabkan oleh "*taqdîr*", yaitu ketentuan Tuhan yang "pasti" (hukum alam yang diciptakan oleh Tuhan sendiri).

Kata "*taqdîr*" berasal dari kata *qaddara* yang berasal dari kata *qadara* yang, antara lain, berarti mengukur, memberi kadar atau ukuran. "Menakdirkan" bermakna memberi kadar, ukuran, atau batas tertentu dalam diri, sifat, atau kemampuan maksimal makhluk-Nya.

Dari sekian banyak ayat al-Qur'an, bisa dipahami bahwa semua makhluk telah ditetapkan *taqdîr*/ takdirnya oleh Allah swt. Mereka tidak dapat melampaui batas ketetapan itu, dan Allah swt menuntun dan menunjukkan mereka arah yang seharusnya mereka tuju. Misalnya dalam ayat berikut:

سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣

Sucikanlah nama Tuhanmu yang Mahatingi, yang menciptakan, dan menyempurnakan (penciptaan-Nya), dan yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk (Qs. al-A'lâ: 1-3).

Bahkan, segala sesuatu ada *taqdîr* atau ketetapan atasnya, seperti dinyatakan dalam ayat ini:

---

[37] Asad, *The Message*, h. 677.

ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝

Yang kepunyaan-Nya-lah kerajaan langit dan bumi, tidak mempunyai anak, dan tidak ada sekutu baginya dalam kekuasaan(Nya), dan Dia telah menciptakan segala sesuatu, dan menetapkan kadar (ketetapan) dengan sesempurna mungkin (Qs. al-Furqân: 2).

Peristiwa-peristiwa yang terjadi di alam semesta, dari segi kejadianya, dalam kadar atau ukuran tertentu, pada tempat dan waktu tertentu, itulah yang disebut *taqdîr*. Tidak ada sesuatu yang terjadi tanpa *taqdîr*, termasuk manusia. Peristiwa-peristiwa berada dalam pengetahuan dan ketentuan Tuhan. *Taqdîr* memiliki perbedaan dengan *sunnat Allâh*. Menurut M. Quraish Shihab, *taqdîr* lebih luas, karena mencakup ketentuan pada dunia fisik (alam) dan sosial (masyarakat), sedangkan *sunnat Allâh* hanya berlaku pada dunia sosial (masyarakat). Oleh karena itu, *sunnat Allâh* juga berbeda dengan hukum alam (*natural law*).[38]

Sedangkan, menurut Komaruddin Hidayat, *taqdîr* bisa dilihat dari aspek respon waktunya (*time-response*) menjadi tiga macam. Pertama, *taqdîr* Tuhan yang berlaku pada fenomena alam fisika, yaitu hukum atau ketentuan Tuhan yang mengikat perilaki alam yang bersifat obyektif sehingga watak dan hukum kausalitas mudah dipahami oleh manusia, seperti bekerjanya obat-obatan. Respon waktu (*time-response*) dari mekanisme hukum alam ini relatif pendek sehingga efeknya secara mudah dapat diketahui oleh manusia. *Taqdîr* Tuhan yang berlaku obyektif pada alam fisikalah yang memungkinkan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi secara pesat.[39] Kedua, *taqdîr* yang berupa hukum sosial (*sunnat Allâh*) yang berlakunya dengan melibatkan manusia di dalamnya. Dalam banyak ayat al-Qur'an, *taqdîr* ini diungkapkan dalam bentuk pertanyaan semisal, "Apakah kamu sekalian tidak belajar dari perilaku kaum sebelum kamu yang senantiasa membuat kerusakan di muka bumi?". Artinya, bangun runtuh suatu

---

[38] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhû'î atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2006), h. 61-63.

[39] Hidayat, "*Taqdîr...*", h. 120-121.

masyarakat memiliki rasionalitas tersendiri yang dapat dipahami oleh generasi berikutnya, sehingga *taqdîr* ini bersifat obyektif. Jika *taqdîr* jenis pertama obyektivitasnya memungkinkan perkembangan semisal fisika dan biologi dalam ruang-lingkup *hard sciences*, maka *taqdîr* jenis kedua memungkinkan berkembangnya ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam ruang-lingkup *soft-sciences*.[40]Ketiga, *taqdîr* yang berarti hukum kepastian Tuhan yang *time-response*nya lebih lama. Bidang operasi dari *taqdîr* macam ketiga ini kadang-kadang diungkapkan oleh al-Qur'an dengan istilah *qadhâ`* atau dekrit Tuhan bahwa nasib manusia akan ditentukan oleh apa yang diperbuatnya selama hidup di dunia.[41]

Taqdîr jenis kedua tidak menggunakan kosa-kata *taqdîr*, melainkan dengan istilah *sunnat Allâh*, yang tidak dihitung sebagai *taqdîr* oleh M. Quraish Shihab, tetapi dari segi substansi makna ayat, juga termuat ketentuan Tuhan, yaitu hukum-hukum Tuhan pada dunia sosial.

Perbedaan *taqdîr, sunnat Allâh*, dan hukum alam (*natural law*) adalah sebagai berikut:

No.	Perspektif	*Taqdîr*	*Sunnat Allâh*	Hukum Alam
1.	Bidang terapan	-Fisika -Sosial	Sosial	Alam fisika
2.	Sifat	-Tetap -Berubah	Relativisme	Positivisme(bisa diukur,vdiverifikasi, bisa diobservasi

Taqdîr *pada dunia fisika berbeda dengan* taqdîr *pada manusia.* Taqdîr *pada dunia fisika bersifat niscaya, dan tidak ada pilihan bagi jagat raya untuk mengabaikannya. Jagat raya tampak ajeg dan harmomis adalah karena perintah Tuhan, seperti tampak dinyatakan pada Qs. Fushshilat: 11 berikut:*

ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ

Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: "Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa". keduanya menjawab: "Kami datang dengan suka hati".

---

[40] Hidayat, *"Taqdîr..."*, h. 120-121.

[41] Hidayat, *"Taqdîr..."*, h. 120-121.

Taqdîr pada manusia memiliki dua sisi. Pertama, sisi yang bersifat niscaya, yaitu kehendak Tuhan yang Mahakuasa dan berkehendak. Ibn Rusyd menambahkan, termasuk yang bersifat niscaya adalah seperti kejadian fisik, seseorang terlahir dari pasangan ayah dan ibu tertentu, serta faktor-faktor yang membatasi manusia secara alamiah. Kedua, sisi yang bersifat relatif, tidak niscaya, dan manusia memiliki pilihan (kebebasan). Sebagai ilustrasi, manusia dengan kejadian fisiknya memiliki keterbatasan, misalnya ia tidak bisa terbang. Ia tidak bisa melampaui keterbatasan, karena kejadian fisiknya dan berdasarkan hukum alam yang tidak memungkinkannya bisa terbang. Akan tetapi, di sisi lain, ia diberikan anugerah akal yang memungkinkan membuat alat (pesawat terbang). Begitu juga, Allah swt menetapkan hukum-hukum dan kadar tertentu, seperti cuaca panas dan dingin. Manusia harus "tunduk" di bawah hukum-hukum dan kadar alamiah tersebut. Akan tetapi, karena hukum-hukum tersebut banyak, ia bisa memilih dari sekian alternatif yang ada, tidak seperti matahari dan bulan yang sudah ditetapkan pilihannya.[42]

Al-Juwainî, sebagaimana dikutip al-Syahrastânî, mengatakan:

اوالإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار .يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال افالفعل يستند وجوده إلى القدرة .
والقدرة يستند وجودها إلى سبب أخرقدرة4تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى ال .و كذلك
يستند سبب إلى سبب أخرمحتى ينتهي إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب و مسبباتها.[43]

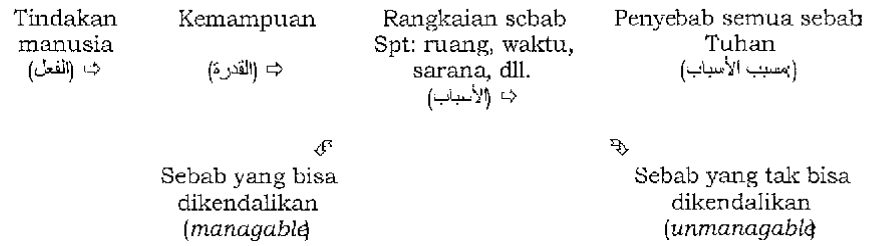
Sebagaimana merasakan kekuatan pada dirinya, manusia juga merasakan tidak bebas, karena munculnya suatu tindakan bertolak dari kemampuan, sedangkan kemampuan muncul karena bertolak dari suatu sebab lain. Hubungan kemampuan dengan sebab itu adalah seperti hubungan tindakan dengan kemampuan. Demikian juga, suatu sebab bertolak dari sebab yang lain....hingga berakhir pada yang menyebabkan semua sebab-sebab itu, yaitu yang menciptakan sebab-sebab itu dan yang akibat-akibatnya.

Jika dituangkan dalam bentuk skema, proses terjadinya perbuatan manusia dan penjelasan di mana terletak peran manusia dan kekuasaan Tuhan tampak memiliki kesejajaran (paralelitas, tidak identik) dengan

[42] Ilustrasi ini dikemukakan dalam M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 64.

[43] Al-Syahrastânî, *Kitâb al-Milal wa an-Nihal* (Cairo: Maktabat Anglo, t.th.), h. 90.

alur argumen "sebab akibat" (*causation*) pada konsep Aristoteles tentang "Penyebab Utama". Menurut Ibn Rusyd, ketidakbebasan manusia adalah karena dibatasi oleh sebab-sebab di luarnya yang mungkin mendukung terwujudnya suatu tindakan atau tidak.[44] Sebab-sebab tersebut di sini penulis klasifikasikan kepada dua, yaitu sebab-sebab yang masih bisa dikendalikan oleh manusia (*managable*), seperti sarana, dan yang tidak bisa dikendalikan (*unmanagable*), seperti kejadian fisik dan iklim. Dengan dua kategori sebab yang mengkondisikan suatu tindakan, manusia tidak sepenuhnya bebas atau tidak bebas. Penjelasan ini bisa dituangkan dalam bentuk skema berikut:



Jadi, *taqdîr* pada dunia fisika bersifat linier, dalam pengertian berjalan menurut hukum-hukum fisika yang telah ditetapkan oleh Tuhan, tidak ada pilihan, karena merupakan benda fisik yang dikendalikan oleh Penciptanya. Sedangkan, *taqdîr* pada dunia sosial bersifat dialektis, dalam pengertian ada kaitan berbagai faktor, dan manusia dihadapkan pada keterbatasan dan kebebasan. Kedua *taqdîr* tersebut berbeda, karena jelas, tentu saja, manusia—berbeda dengan alam semesta—dimintai pertanggungjawabannya di akhirat nanti, sedangkan alam semesta adalah sarana. Penjelasan tentang *taqdîr* pada dunia fisika ini tentu juga berbeda dengan hukum alam (*natural law*), karena penjelasan keagamaan mengakui faktor adi-kodrati yang mengendalikan semesta. Ilmu pengetahuan alam yang positivis hanya mengakui fakta-fakta empiris, yang bisa diamati (*observable*), dibuktikan ulang (*verifiable*), dan terukur (*measurable*). Sedangkan, al-Qur'an menegaskan bahwa positivisme tersebut—yang menjadi titik-

[44] A. Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 176.

tolak berbagai penelitian sains karena adanya keteraturan—tidak berjalan sendiri dan tidak lepas dari kontrol Penciptanya. Dalam perspektif al-Qur'an, ada fenomena mukjizat, di mana suatu kejadian tidak bisa dijelaskan berdasarkan hukum-hukum fisika sebab-akibat yang biasanya berlaku. Al-Qur'an, misalnya, menyebutkan mukjizat-mukjizat para Nabi, seperti api yang tidak membakar tubuh Nabi Ibrâhîm as., laut yang membelah pada peristiwa Mûsâ as., dsb. Menurut Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, penggunaan kata *al-'azîz* (Mahaperkasa) dalam rangka *dzâlika taqdîr al-'azîz al-'alîm* pada akhir Qs. Yâsîn: 38 memiliki korelasi (*munâsabah*) dengan pernyataan bahwa matahari beredar pada orbitnya. Kata tersebut menunjukkan bahwa peredaran matahari pada orbitnya tersebut adalah ketentuan yang "diciptakan" oleh Tuhan sendiri, dan sebagai Penciptanya, tentu saja, Dia tidak tunduk pada ketentuan yang merupakan ciptaan-Nya. Al-Sya'râwî menulis sebagai berikut:

[هنا ٱلْعَزِيزِ] يعني ما كل هذا الجريان و كل هذه الحركة إنما هما بتقدير الله ،و كلمة [يس] ﴿ ٣٨ ﴾ ٱلْعَلِيمِ ٱلْعَزِيزِ تَقْدِيرُ

مناسبة تماما ،فالمعنى أنه تعالى العزيز الذى لا تغلبه القوانين ،لأنه سبحانه خالق القوانين.[45]

"Taqdîr al-'azîz al-'alîm", *maksudnya: setiap peredaran dan setiap pergerakan ini hanya dengan ketetapan Allah, dan kata* "al-'azîz" *(Mahaperkasa) di sini memiliki korelasi secara sempurna, karena maknanya adalah bahwa Allah swt yang Mahaperkasa yang tidak dikalahkan oleh ketetapan-ketetapan, karena Dia adalah Pencipta ketetapan-ketetapan tersebut.*

E. "Kesetaraan" Kosmis

Tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tidak Kami alpakan sesuatupun dalam al-Kitâb, *kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan (Qs. al-An'âm: 38):*

---

[45] Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî* (*Khawâthir Fadhîlat al-Syaikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî*) (Cairo: Akhbâr al-Yaum, t.th.), jilid 20, h. 12663.

تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ
تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. dan tak ada suatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun (Qs. al-Isrâ': 44).

Ayat pertama di atas menyatakan bahwa binatang, baik yang hidup melata di bumi maupun yang terbang di udara, adalah "umat" (*ummah*), seperti halnya manusia. Kelak semuanya akan dihimpun di hadapan Tuhan. Sebagai makhluk ciptaan Tuhan, semuanya setara sebagai "umat". Ayat kedua menyatakan bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta ini, baik langit, bumi, dan penghuninya, bertasbih (*tasbîh*) memuji Penciptanya.

Kata *umam* adalah bentuk jamak dari *ummah* yang berasal dari akar kata *hamzah* dan *mîm* ganda (*tasydîd*). Kata ini secara etimologis bermakna asal, tempat kembali, kelompok, agama, postur tubuh, masa, dan tujuan.[46] Secara leksikal (makna kamus), struktur kata ini bermakna menuju, bertumpu, mendahului, dan meneladani.[47] Dari kata tersebut, muncul kata *umm* (ibu) dan *imâm* (pemimpin) di mana terdapat hubungan makna yang tampak, karena keduanya menjadi teladan dan tumpuan padangan masyarakat.[48]

Kata *ummah* digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 64 kali, 51 kali dalam bentuk tunggal dan 13 kali dalam bentuk jamak. Dalam berbagai penggunaan tersebut, selain menunjukkan pengertian sebagai kelompok manusia, *ummah* juga bermakna: agama,[49] masa,[50] dan pemimpin atau

---

[46] Ibn Fâris ibn Zakarîyâ', *Mu'jam Muqâyîs al-Lughah* (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Syirkah, 1972), juz 1, h. 21.

[47] Al-Fayyûmî, *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr li al-Râfi'î* (Cairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.), h. 23.

[48] Al-Fayyûmî, *al-Mishbâh al-Munîr*, h. 23, Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 325.

[49] Lihat, misalnya, Qs. al-Zukhruf: 23.

[50] Lihat, misalnya, Qs. Hûd: 8 dan Qs. Yûsuf: 45.

teladan.[51] Dengan memperhatikan secara rinci konteks ayat-ayat, di mana kata ini digunakan, al-Dâmighânî dalam *Qâmûs al-Qur'ân*, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, menyebut sembilan arti kata tersebut, yaitu kelompok, agama (tauhid), waktu yang panjang, kaum, pemimpin, generasi masa lampau, umat Islam, orang-orang kafir, dan manusia seluruhnya.[52]

Kata *ummah* yang bermakna kelompok berkembang dalam pengertian kelompok manusia dan kelompok selain manusia (hewan). Pertama, sebagai kelompok manusia, *ummah* memiliki ciri-ciri: (a) persamaan sifat, kepentingan, dan cita-cita, (b) agama, (c) wilayah tertentu, dan (d) waktu tertentu. *Ummah* adalah kelompok manusia yang berhimpun karena didorong oleh ikatan-ikatan mungkin berupa persamaan sifat, kepentingan, cita-cita, agama, wilayah tertentu, atau waktu tertentu.[53] Menurut al-Râghib al-Ashfihânî, ikatan-ikatan tersebut lah menyatukan manusia sebagai sebuah komunitas, baik keterikatan tersebut secara pilihan rasional atau kepentingan yang sama antarindividu maupun atas dasar naluri hidup berkelompok.[54] Kedua, sebagai kelompok hewan, ummah adalah kelompok atau spesies hewan yang berkelompok atau bergerombol atas dasar naluri/ instink yang diciptakan oleh Tuhan pada mereka; ada hewan penimbun, seperti semut, hewan pemintal, seperti laba-laba, dsb, semuanya didasarkan atas naluri/ instink.[55]

Ungkapan "umat (juga) seperti kamu" (*umam amtsâlukum*) mengandung pengertian "kesetaraan" (kesamaan) dalam beberapa hal. Memang, tidak berarti bahwa manusia dan wujud semesta lain adalah setara, karena manusia dalam hirarki ciptaan Tuhan memiliki keunggulan yang disebutkan dalam al-Qur`an, seperti anugerah akal yang memungkinkannya bisa mengelola alam. "Kesetaraan" dimaksud, antara lain, bisa dilihat dari aspek:

Pertama, "kesetaraan" sebagai ciptaan-Nya. Manusia, hewan, tumbuhan, dan seluruh jagat raya sama-sama adalah ciptaan Tuhan.

---

[51] Lihat, misalnya, Qs. al-Nahl: 120.

[52] Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 327.

[53] Ibrâhîm Unais et. al., *al-Mu'jam al-Wasîth* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid 1, h. 27.

[54] Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 33.

[55] Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 33.

Semuanya adalah "setara" dalam keterciptaan. Dari segi keterciptaan, semuanya sama. Yang membedakan adalah ketundukan manusia kepada Penciptanya, karena dibebankan (*taklîf*) kewajiban mengenal, mengesakan, dan menyembah-Nya. Jika tidak, manusia bisa turun ke level lebih rendah daripada hewan sekalipun (Qs. al-A'râf: 79, Qs. al-Furqân: 44). Di samping keterciptaan, manusia dan hewan, sama-sama ditentukan dalam *al-kitâb* dalam hal rejeki, batas waktu perkembangan-biakannya, dan kepunahannya.[56]

Kedua, kehidupan berkelompok. Manusia dikenal sebagai makhluk sosial (*al-insân madanîy bi al-thab'*) yang suka mengorganisasikan diri dalam komunitasnya. Alam semesta, khususnya dunia hewan, juga dikenal hidup bergerombol, baik untuk mencari makan atau melindungi diri dari serangan musuh. Hanya saja, sosialitas manusia berbeda dengan sosialitas hewan. Manusia dikendalikan oleh akal, sedangkan hewan dikendalikan oleh naluri/ instink (*gharîzah*). Sosialitas tersebut didukung oleh bahasa yang digunakan oleh setiap makhluk. Al-Qur'an, misalnya, mengabadikan kisah seekor semut yang menyuruh semut-semut yang lain untuk berhati-hati agar tidak terinjak oleh Nabi Sulaiman as. dan pasukannya (Qs. al-Naml: 18).

Ketiga, "kesetaraan" tersebut dilihat dari sisi bahwa seluruh isi alam semesta—tidak hanya manusia—ber*tasbîh* memuji Penciptanya dengan *tasbîh* masing-masing yang hanya dipahami oleh anggota kelompoknya. Dalam Qs. al-Isrâ`, yang dikutip di atas, dinyatakan bahwa langit, bumi, penghuninya, dan semua isi semesta ber*tasbîh* memuji-Nya. Burung Hudhud mengatakan kepada Nabi Sulaimân, "Aku temukan dia (Ratu Bilqis) dan kaumnya sujud kepada matahari, selain Allah dan syetan menjadikan perbuatan-perbuatan mereka tampak indah (baik)" (Qs. al-Naml: 24). Itu artinya, simpul al-Sya'râwî,

---

[56] *Wa ka'ayyin min dâbbah lâ tahmilu rizqahâ* (Qs. al-Ankabût: 60). *Wa min dâbbah fî al-ardh illâ 'alâ Allâh rizquhâ wa ya'lamu mustaqarrahâ wa mustada'ahâ, kull fî kitâb mubîn* (Qs. Hûd: 6). Terjadi perbedaan pendapat di kalangan para mufassir tentang makna *mustaqarr* dan *mustawda'*. Muhammad Asad (*The Message*, h. 186, fn. 83, 311, fn. 9) mengartikan *mustaqarr* sebagai masa kemampuan hewan bertahan di muka bumi (*time-limit on earth*) dan *mustawda'* sebagai tempat kembali setelah mati (*a resting-place after death*), seperti halnya pendapat Ibn Katsîr (*Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 2, h. 427-428). Ayat ini berkorelasi dengan QS. al-Isrâ' (17): 14.

burung Hudhud mengenal persoalan *tauhîd*, dan bahwa syetan memiliki tempat masuk untuk mempengaruhi makhluk hidup, serta bahwa sujud hanya kepada Allah swt.[57] Al-Qur`an juga menyebut benda padat seperti gunung ber*tasbîh* bersama Nabi Dâwûd as. (Qs. al-Anbiyâ`: 79).

Literatur-literatur tafsir al-Qur'an yang berorientasi riwayat menganggap *tasbîh* alam semesta bukan sebagai metapor. Beberapa sumber hadits dikemukakan untuk menjelaskan hal ini, seperti riwayat al-Hasan al-Bashrî, adh-Dhahhâk, dan Qatâdah, "setiap yang memiliki roh ber*tasbîh*". Alasan inilah, berdasarkan riwayat dalam Sunan an-Nasâ`î dari 'Abdullâh bin 'Umar, pelarangan Nabi untuk membunuh katak, karena "suaranya adalah *tasbîh*". Berdasarkan riwayat Ahmad yang bersumber dari Anas yang diterimanya dari ayahnya, disebutkan:

> *Suatu ketika Rasulullah saw bertemu dengan sekelompok orang yang berhenti dengan tetap sambil berada di atas hewan tunggangannya. Beliau kemudian bersabda kepada mereka: "Kendarailah hewan tunggangannu dalam keadaan ia sehat, dan lepaslah (ketika selesai berpergian) juga dalam keadaan sehat. Janganlah kamu jadikan hewan tunggangannu sebagai kursi tempat kamu duduk untuk ngobrol di jalan dan di pasar, karena banyak hewan tunggangan justeru lebih baik dan lebih banyak mengingat Allah daripada orang yang menunggangnya."*[58]

Pendapat bahwa semua makhluk ber*tasbih* dengan bahasanya sendiri seperti ini, meski tidak dimengerti oleh manusia, menurut Ibn Katsîr, adalah pendapat yang paling populer diterima para mufassir.[59] Meski riwayat-riwayat tampak seperti anekdot-anekdot yang sulit diterima akal, tapi tampak berbasis kuat dalam koleksi-koleksi hadits.

Keempat, setiap wujud dalam alam semesta ini dimintai pertanggungjawabannya di akhirat nanti, karena di akhir Qs. al-An'âm: 38 yang dikutip di atas disebutkan "Tidak Kami alpakan sesuatu pun dalam *al-Kitâb*, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan". Memang, terjadi perbedaan penafsiran di kalangan para penafsir al-Qur`an tentang maksud "*al-kitâb*" di sini. Ada yang menafsirkannya dengan "*lauh mahfûz*". Itu artinya, segala sesuatu, mengenai apa yang akan terjadi, telah ditentukan sejak azali. Ada yang menafsirkannya

---

[57] Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 6, h. 3609.

[58] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 3, h. 43.

[59] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 3, h. 43.

dengan "al-Qur`an", seperti penafsiran al-Sya'râwî, karena menurutnya, segala sesuatu di jagat raya ini ada dan disebutkan dalam al-Qur`an, termasuk bahwa kelompok hewan ini yang mengenal *tauhîd* dan ber*tasbîh* memuji Penciptanya.[60] Penafsiran al-Sya'râwî ini tampak bertolak dari analisis korelasi (*munâsabah*) dengan potongan ayat sebelumnya. Mungkin juga, menurut hemat penulis, yang dimaksud adalah "buku catatan amal," karena pencatatan amal berkorelasi dengan fakta di awal ayat tentang hewan sebagai umat yang (dijelaskan di ayat-ayat lain) bisa memuji Penciptanya dan dengan fakta di akhir ayat tentang balasan di akhirat.

Apakah hewan juga dibangkitkan dan memperoleh balasan di akhirat nanti? Ibn Katsîr meriwayatkan dua pendapat yang berkembang di kalangan para mufassir. *Pertama*, matinya binatang adalah kebangkitannya dengan sendiri. Pendapat ini berasal dari Ibn 'Abbâs, Mujâhid, dan adh-Dhahhâk dan diriwayatkan oleh Ibn Jarîr dan Ibn Abî Hâtim.[61]Dalam Qs. Hûd: 6, "*wa min dâbbah fî al-ardh illâ 'alâ Allâh rizquhâ wa ya'lamu mustaqarrahâ wa mustada'ahâ, kull fî kitâb mubîn*", terjadi perbedaan pendapat di kalangan para mufassir tentang makna *mustaqarr* dan *mustawda'*. Muhammad Asad mengartikan *mustaqarr* sebagai masa kemampuan hewan bertahan di muka bumi (*time-limit on earth*) dan *mustawda'* sebagai tempat kembali setelah mati (*a resting-place after death*).[62] Jika tempat kembali hewan (*mustawda'*) hanya diketahui oleh Tuhan, itu artinya kebangkitannya tidak begitu jelas kita ketahui. *Kedua*, dibangkitkan sebagaimana halnya manusia. Pendapat ini didasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, al-Turmudzî, dan Ahmad bin Hanbâl dari Abû Hurairah, sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsîr:[63]

لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء

---

[60] Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 6, h. 3610.

[61] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 2, h. 132-133.

[62] Asad, *The Message*, h. 186, fn. 83, 311, fn. 9. Hal yang sama dikemukakan dalam Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 2, h. 427-428.

[63] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 2, h. 132-133.

Hak-hak (keadilan) benar-benar akan dipenuhi nanti pada hari kiamat untuk orang-orang yang memilikinya, sampai-sampai akan dibalas setimpal domba yang bertanduk yang menyeruduk mati seekor domba tak bertanduk.

Dengan aspek-aspek "kesetaraan" keterciptaan semua makhluk di alam semesta ini, maka implikasi moralnya adalah keharusan kita memelihara keharmonisan lingkungan di sekitar. Meskipun manusia adalah makhluk yang dianggap paling mulia dalam hirarki ciptaan Tuhan, dan alam semesta "ditundukkan" (*musakhkhar*) sebagai sarana kehidupan, tidak berarti bahwa manusia bebas mengekploitasinya. Bahkan, Islam mengajarkan keluhuran budi. Berikut diuraikan tentang ajaran keluhuran budi dalam Islam terhadap hewan, atas dasar bahwa ia adalah makhluk ciptaan Tuhan seperti halnya manusia.[64]

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah r.a. disebutkan bahwa ada seorang laki-laki (al-Nawawî dalam *Riyâdh al-Shâlihîn* menyebut riwayat lain, yaitu seorang pelacur Yahudi) yang berjalan di sebuah jalan di bawah terik matahari. Dia sangat kehausan. Kemudian ia menemukan sebuah sumur, lalu ia turun ke sumur dan minum dari air sumur tersebut. Sekeluarnya dari sumur, ia menemukan seekor anjing yang menjulur-julurkan lidah dan memakan tanah basah karena sangat haus. Di benak pikiran laki-laki tersebut, terpikir bahwa anjing tersebut sangat kehausan sebagaimana yang dialaminya baru saja. Ia pun kembali turun ke sumur. Kedua sepatunya diisinya dengan air dan dipegangnya kedua sepatu tersebut dengan mulut sambil naik ke atas. Anjing itu pun akhirnya bisa minum dari air tersebut. Allah swt. "berterima kasih" (*fasyakarallâhu lahu,* bisa diartikan memberi rahmat) dan mengampuni dosa laki-laki tersebut. Dalam sebuah riwayat, Allah swt memasukkannya ke dalam surga. Fenomena ini menarik perhatian para sahabat. Mereka penasaran, kemudian bertanya kepada Rasulullah saw.: "*wa inna lanâ fî al-baha`im la ajran*?" (apakah kami akan diberi pahala dengan berbuat baik kepada binatang?). Rasulullah saw. menjawabnya singkat dan padat: "*fî kulli kabidin rathbatin ajr*" ([perbuatan baik] pada setiap yang memiliki roh ada pahala). Jawaban Rasulullah ini secara harfiah diartikan dengan: "Di setiap jantung yang

---

[64] Seluruh uraian berikut merujuk kepada Wardani, "Ajaran Islam Tentang Keluhuran Budi", dalam *Bulletin Jum'at al-Harakah,* diterbitkan oleh Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin, Edisi 34, 20 Januari 2006 M/ 20 Dzulhijjah 1426 H.

basah ada pahala". Maksudnya adalah bahwa di setiap tetesan air yang membasahi kerongkongan setiap yang memiliki roh, baik manusia maupun binatang, ada pahala.

Hadits ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhârî dalam *Shahîh*nya antara lain dalam kitab adab, wudhu, dan *musâqâh*, Imam muslim dalam *Shahîh*nya dalam kitab salam, Abû Dawûd dalam kitab *jihâd* dalam *Sunan*nya, Ahmad dalam *Bâqî sanad al-muktsirîn*, dan Mâlik dalam *kitab al-Jâmi'*. Hadits ini adalah hadits yang shahîh (otentik).

Pertanyaan sahabat tersebut muncul adalah wajar, seperti halnya juga kita akan tertarik terhadap kejadian unik ini. Pertama, hadits tersebut menjelaskan perbuatan baik yang dilakukan oleh seorang manusia kepada seekor binatang, suatu kejadian yang tak terbayangkan sebelumnya oleh para sahabat. Tentu tidak akan menjadi persoalan jika perbuatan baik seorang manusia kepada manusia. Kedua, binatang dimaksud juga bukan binatang umumnya, melainkan anjing yang dipandang sebagai bintang yang membawa najis berat dalam Islam. Ketiga, jika kita berpatokan dengan suatu riwayat lain yang disebut dalam *Riyâdh al-Shâlihîn*, orang tersebut bukanlah seorang laki-laki, melainkan seorang perempuan pelacur Yahudi. Pantas sekali dengan melihat kejadian unik ini, kemudian para sahabat penasaran dan bertanya.

Dalam kitab-kitab yang memuat penjelasan tentang maksud hadits tersebut, seperti *Fath al-Bâri'* karya Ibn Hajar al-'Asqalânî dan *Syarh Shahîh Muslim* oleh Imam al-Nawawî, dijelaskan bahwa hadits tersebut merupakan perintah untuk berbuat baik, termasuk kepada binatang. Kitab-kitab tersebut umumnya memberikan batasan bahwa yang dimaksud binatang di sini adalah binatang yang dihormati dan yang tidak menyebabkan kemudaratan bagi manusia, seperti anjing gila yang mungkin bisa menggigit manusia. Dengan melihat hadits ini dan penjelasannya (*syarh*), Islam ternyata mengajarkan "*ihsân*" (berbuat baik) tidak hanya kepada manusia, melainkan juga kepada semua makhluk hidup. Dalam kajian hadits, *sabab al-wurûd* (latar belakang yang menyebabkan munculnya sabda Rasulullah saw) hadits tersebut dikategorikan dalam *sabab al-wurûd* yang disebutkan dalam hadits.

Setiap sabda Rasulullah, begitu juga ayat al-Qur'an, yang muncul dari latar belakang tertentu, tentu ruang lingkupnya semula khusus atau

spesifik. Dalam hal ini, latar belakang hadits tersebut adalah kasus adanya seseorang yang kehausan dan kemudian menemukan sebuah sumur, lalu melihat anjing yang juga kehausan, lantas memberinya minum. Akan tetapi, meski latar belakangnya spesifik, jawaban Rasulullah saw memuat ruang lingkupnya yang lebih luas dan universal "setiap jantung (kerongkongan) yang basah (karena tetesan air yang diberikan sebagai perbuatan baik), ada pahala". Kata "*kabidin rathbatin*" dalam kitab-kitab penjelasan hadits diterjemahkan dengan setiap yang memiliki roh atau nyawa. Jadi, dengan ungkapan itu, beliau ingin menyatakan bahwa tidak hanya orang dalam kejadian itu saja yang mendapat pahala, melainkan setiap tetesan air yang membasahi kerongkongan, kiasan atau metapor perbuatan baik, yang dilakukan kepada setiap makhluk yang bernyawa, makhluk hidup, ada balasan pahala yang disediakan oleh Allah swt. Bahkan, dalam hadits tersebut, disebutkan Allah swt "berterima kasih" (memberi rahmat) dan memasukkan orang tersebut ke dalam surga.

BAB III

PRINSIP-PRINSIP TEOLOGIS TENTANG PENGELOLAAN ALAM

Membuat kerusakan di setiap bagian dari bumi sama dengan membuat kerusakan terhadap seluruh bumiIbn 'Âsyûr[1]

A. Janji Teologis: Bumi Sebagai Warisan untuk Hamba-hamba Allah yang Saleh

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

Sungguh telah Kami tulis dalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) lauh mahfuzh *bahwa bumi ini diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh (Q.s. al-Anbiyâ': 105)*

Terdapat perbedaan penafsiran di kalangan para mufassir tentang apa yang dimaksud "*al-zabûr*" (dari *zabara*: menulis, secara generik bermakna "kitab suci yang berisi kearifan")[2]. Pertama, pendapat Sa'îd bin Jubair dan Mujâhid bahwa yang dimaksud adalah semua kitab suci yang diturunkan oleh Allah swt. Kedua, pendapat Ibn 'Abbâs, al-Sya'bî, al-Hasan, dan Qatâdah bahwa yang dimaksud adalah kitab kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Dâwûd as., sedangkan *al-dzikr* adalah Taurat. Ketiga, pendapat Ibn 'Abbâs riwayat lain bahwa yang dimaksud

---

[1] Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1997), jilid 4, juz 8, h. 174.

[2] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 502.

adalah al-Qur`an, dan pendapat Mujâhid riwayat lain bahwa yang dimaksud adalah kitab-kitab suci yang turun setelah *al-dzikr*, sedangkan *al-dzikr* sendiri ditafsirkan sebagai "*lauh mahfûzh*".[3]

Ayat ini memuat ketentuan (*qadhâ'*) dan janji teologis dari Alah swt bahwa hamba-hambanya yang saleh akan mewarisi bumi ini. Ibn Katsîr[4] ayat ini dengan ayat-ayat berikut ini:

1. Q.s. al-A'râf: 128

قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

Musa berkata kepada kaumnya: "Mohonlah pertolongan kepada Allah dan bersabarlah. Sesungguhnya bumi (ini) kepunyaan Allah; diwariskan-Nya kepada siapa yang dihendaki-Nya dari hamba-hamba-Nya. Kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa."

2. Q.s. al-Ghâfir/ al-Mu'min: 51

إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ

Sesungguhnya Kami menolong Rasul-rasul Kami dan orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia dan pada hari berdirinya saksi-saksi (hari kiamat),

3. Q.s. al-Nûr: 55

وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ

---

[3] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), jilid 3, h. 202.

[4] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 3, h. 202.

Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di muka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka tetap menyembahku-Ku dengan tidak mempersekutukan sesuatu apapun dengan aku. Barangsiapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, mereka itulah orang-orang yang fasik.

Dari Q.s. al-A'râf: 128 dan Q.s. al-Ghâfir/ al-Mu'min: 51, yang dijadikan oleh Ibn Katsîr sebagai penafsir di atas, yang dimaksud dengan mewarisi bumi adalah kemenangan para Rasul, seperti yang dijanjikan oleh Nabi Mûsâ as. kepada umatnya, yaitu keberhasilan dakwah dalam menghadapi musuh-musuh yang menghalangi. Dari ayat sebelumnya (Q.s. al-A'râf: 127), ucapan Nabi Mûsâ as. tersebut muncul, karena sekelompok besar orang Fir'aun menghasut yang lain agar tidak membiarkan dakwah Nabi Mûsâ as berjalan, karena dianggap telah membuat kerusakan di bumi. Mereka akan membunuh anak laki-laki dan membiarkan hidup anak-anak perempuan. Pada Q.s. al-A'râf: 137, kembali munculnya ungkapan "mewariskan" dalam hal ini, adalah mewariskan timur dan barat bumi untuk orang-orang yang tertindas (*yustadh'afûn fî al-ardh*). Ini adalah simbol kemenangan Nabi Mûsâ as. dengan ditenggelamkannya Fir'aun di Laut Merah. Sebelumnya, Mesir ketika itu benar-benar dikuasai oleh Fir'aun. Sedangkan, dari Q.s. al-Nûr: 55, mewarisi bumi diidentikkan dengan peran sebagai *khalîfah* yang bertugas menegakkan agama *tauhîd* dan menciptakan rasa aman. Makna mewarisi bumi di sini tampak ditafsirkan sebagai makna religius dan bersifat abstrak. Namun, dari tugas kekhalifahan, tentu saja, terkandung tugas pengelolaan bumi dan isinya.

Kata "*al-ardh*" ditafsirkan oleh sebagian mufassir sebagai "bumi surga" (*ardh al-jannah*). Itu artinya, janji teologis tentang kewarisan dan kemenangan bagi orang-orang beriman adalah janji kehidupan akhirat nanti (janji eskatologis).[5] Tapi, di antara mufassir juga ada yang menafsirkannya dengan "planet bumi", yaitu bumi yang kita huni sekarang. Itu artinya, janji teologis tersebut berlaku di dunia, bukan di akhirat. Jika dipahami demikian, ayat di atas (Q.s. al-Anbiyâ`: 105)

---

[5] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 3, h. 202.

memuat janji penguasaan bumi dan hak memanfaatkan semua potensi di dalamnya hanya kepada hamba-hamba Allah swt, yaitu masyarakat yang agamis.[6] Hal ini bisa dipahami dari ucapan orang-orang beriman berikut:

وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ ۖ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَـٰمِلِينَ

Mereka mengucapkan: "Segala puji bagi Allah yang telah memenuhi janji-Nya kepada Kami, mewariskan bumi kepada kami, kami (diperkenankan) menempati surga di mana saja yang kami kehendaki. Surga adalah sebaik-baik balasan bagi orang-orang yang beramal" (Q.s. al-Zumar: 74).

Ada juga di antara mufassir yang menafsirkan "bumi" di sini dengan "Kota Mekkah", karena yang dimaksud dengan "hamba-hamba-Ku yang saleh" adalah masyarakat Mekkah yang terdiri dari Nabi Muhammad saw dan para sahabat beliau.[7]

Ibn Katsîr dan al-Tabâthabâ'î menggabungkan kedua pendapat di atas. Ibn Katsîr mengemukakan tiga ayat penafsir di atas yang menunjukkan bahwa "bumi" tersebut adalah dunia dan akhirat. Al-Thabâthabâ'î mengemukakan analisis korelasi ayat. Menurut M. Quraish Shihab, kalau dihubungkan dengan Q.s. al-Zumar: 74 di atas, dipahami sebagai pewarisan surga agaknya lebih tepat. Akan tetapi, bagi al-Thabâthabâ'î, analisis korelasi dengan ayat-ayat sebelumnya lebih tepat. Ayat 94 menyatakan: "Maka, barangsiapa mengerjakan amal saleh, sedangkan ia adalah mukmin, maka tidak ada pembatalan terhadap amalnya". Ayat 95 dan ayat-ayat sesudahnya menjelaskan balasan bagi orang berselisih dan berkelompok dalam bidang agama dari segi balasan di akhirat. Nah, ayat yang sedang kita diskusikan ini menjelaskan balasan di dunia. Rangkaian ayat ini dipahami sebagai berikut: Kami telah memerintahkan kepada umat manusia agar memeluk satu agama, tetapi mereka berkelompok, berbeda, dan berselisih sehingga berbeda pula balasan Kami buat masing-masing mereka. Adapun di akhirat, orang-orang mukmin akan disyukuri

---

[6] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), vol. 8, h. 129-130.

[7] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 8, h. 132.

usahanya, dan yang kafir adalah sebaliknya. Sedangkan, di dunia, orang-orang salehlah yang akan mewarisinya.[8]

Q.s. al-Anbiyâ': 105 yang dikutip di atas menunjukkan bahwa kewarisan bumi bagi hamba-hamba Tuhan yang saleh itu telah "ditulis" (ditentukan) sebelumnya dalam kitab suci yang diturunkan oleh Allah swt kepada para Nabi-Nya. Ini artinya bahwa janji tersebut bersifat primordial yang menjadi misi penting yang menghubungkan para Nabi.

Ayat ini dan ayat-ayat lain sebagai penjelas mengemukakan ciri-ciri orang-orang yang mampu mewarisi bumi, mengelolanya secara baik, dan memakmurnya, yaitu:

1. Beriman. Ungkapan "hamba-hamba-Ku (*'ibâdî*)" digunakan oleh al-Qur`an untuk menunjukkan hamba-hamba Allah yang dekat dan taat kepada-Nya. Jika ia melakukan dosa sekalipun, ia menyadari dosanya, bertobat, dan mendekatkan diri kepada-Nya. Oleh karena itu, iman adalah syarat orang yang mengelola bumi. Dari sekian banyak ayat yang berbicara tentang alam semesta, selalu dikaitkan dengan iman dengan Penciptanya, sehingga iman menjadi nilai yang mengarahkan setiap pengelolaan bumi dan isinya. Ayat di atas, menurut Muammad Asad, jika dipahami dengan Q.s. Âl 'Imrân: 139, "Janganlah kamu bersikap lemah, dan janganlah (pula) kamu bersedih hati, padahal kamulah orang-orang yang paling tinggi (derajatnya), jika kamu orang-orang yang beriman," berimplikasi makna bahwa hanya dengan iman dengan Allah swt dan beramal saleh, manusia bisa mencapai kemuliaan tertinggi di muka bumi dengan anugerah Tuhan.[9]
2. Saleh. Menurut al-Suddî, yang dimaksud "orang-orang saleh" dalam ayat ini adalah orang-orang yang beriman.[10] Penafsiran ini mungkin merujuk ke Q.s. al-Naml: 19, berkaitan dengan do'a Nabi Sulaimân as., di mana "orang-orang yang beriman" disebut sebagai "hamba-hamba yang saleh". Namun,

---

[8] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 8, h. 131.

[9] Asad, *The Message*, h. 502.

[10] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 3, h. 202.

ungkapan "hamba-hamba-Ku" maupun "saleh" tentu memiliki penekanan sendiri. Ungkapan "*shâlihûn*" berasal dari kata "*shalâh*" (baik), yaitu lawan dari "rusak" (*fasâd*) atau "jelek" (*sayyi`ah*) yang umumnya dikaitkan dengan perbuatan.[11] Akan tetapi, menurut Toshihiko Izutsu, lawan kata *sayyi`ah* bukanlah *shâlih*, melainkan *hasan*.[12] Dalam al-Qur`an, amal saleh memang sering dikaitkan dengan iman, sebagai dua hal yang tak terpisah (*alladzîna âmanû wa 'amilû al-shâlihât*). Akan tetapi, ditemukan juga ungkapan ini digunakan untuk menyebut tipe orang tertentu (*shâlihûn*). Dalam Q.s. Âl 'Imrân: 109-110, dan 113-114, ciri-ciri orang yang saleh adalah beriman dengan Allah swt dan hari kiamat, mengajurkan perbuatan baik (*amr bi al-ma'rûf*), mencegah terjadi perbuatan jahat (*nahy 'an al-munkar*), dan mengerjakan perbuatan baik (*khayrât*). Dalam Q.s. al-Munâfiqûn: 10, memberikan sedekah disebut sebagai salah satu indikator kesalehan.

3. Melakukan amal-amal saleh, sebagai hal yang tidak terpisahkan dari iman kepada Allah swt, sebagaimana disebut dalam Q.s. al-Nûr: 55 di atas. Apakah yang dimaksud dengan amal-amal saleh (*shâlihât*)? Persoalan keterkaitan erat iman dengan amal saleh dalam al-Qur'an memicu kontroversi di kalangan teolog Islam. Al-Qur'an memang menyebut keduanya sebagai dua hal yang tidak terpisahkan. Oleh karena itu, sekte Mu'tazilah berkeyakinan bahwa esensi iman adalah amal saleh. Di sisi lain, Murji'ah berkeyakinan bahwa iman adalah unit independen, tidak tergantung dengan amal saleh. Namun, menurut Toshihiko, pertanyaan yang masih tersisa adalah mengapa Tuhan membedakan keduanya secara konseptual jika kedua hal ini dianggap sebagai sebuah

---

[11] Al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, 2003), h. 289. Contoh ungkapan ini dilawankan dengan *fasâd*, misalnya, Q.s. al-A'râf: 56, 85 dan dilawankan dengan *sayyi'ah*, misalnya, Q.s. al-Tawbah: 102.

[12] Lihat Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious Concept in the Qur'ân* (Montreal: McGill University Press, 1966), h. 207, 230-233.

kesatuan yang tidak bisa dianalisis?[13] Meskipun tampak keluar dari telaah Qur'ani, isu ini sangat penting untuk dijawab. Jawaban yang lebih rinci adalah melalui hadits-hadits Nabi sebagai penafsir al-Qur'an. Salah satu keterangan hadits adalah bahwa amal saleh adalah faktor penentu fluktuasi iman. Di sini, iman dipahami sebagai sesuatu yang dinamis. Meski demikian, fluktuasi tidak berarti menggerus dasarnya, sehingga dipahami ada dimensi iman yang statis (tetap). Amal saleh adalah semua perbuatan baik yang dianjurkan oleh agama, baik aspek yang bisa dirasionalisasikan (*ta'lîl al-ahkâm*) sebagai sesuatu yang rasional (*ta'aqqulî*) atau irrasional (*ta'abbudî*).

Tiga ciri hamba-hamba Allah swt yang saleh tersebut saling terkait, tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lainnya. Ciri-ciri tersebut menjadi jaminan bahwa bumi yang dikelola tidak akan kehilangan keseimbangan. Ciri-ciri tersebut tidak merupakan konsep keagamaan individual dan tertutup, melainkan konsep sosial dan terbuka. Kesalehan tidak bisa diukur hanya dengan standar ibadah individual, melainkan juga kesalehan yang bersifat sosial.[14] Sosialitas tidak hanya diukur dari kepedulian terhadap lingkungan sosial manusia, melainkan juga terhadap lingkungan alam sekitar. Makna relasional ini terlihat dari ayat berikut, tentang ciri "hamba-hamba Tuhan", yaitu kerendahan hati dan menyebarkan kedamaian:

وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا

Hamba-hamba Tuhan yang Mahapenyayang itu ialah orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil[15] *menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan (Q.s. al-Furqân: 63).*

---

[13] Izutsu, *Ethico-religious Concept*, h. 204.

[14] Lihat Q.s. al-Baqarah: 177.

[15] Al-Qur'an menggunakan ungkapan "orang-orang jahil", terutama dalam periode Mekkah, dalam pengertian orang-orang kafir Mekkah yang mengganggu dan menghalangi dakwah Nabi Muhammad. Ayat-ayat yang serupa ini, bisa kita sebut sebagai *âyât al-i'râdh*,adalah ayat-ayat berisi perintah atau pujian untuk bersikap

Kerendahan hati dan semangat hidup damai menghindarkan orang yang memiliki sifat tersebut dari keserakahan dan membuat konflik dalam mengelola dan memanfaatkan alam sekitar. Kerusakan alam selama ini, antara lain, disebabkan oleh keserakahan nafsu manusia untuk memperkaya diri dengan mengeksploitasi kekayaan alam tanpa memperhatikan keseimbangan ekosistemnya.

B. Pengelolaan (*Taskhîr*) Alam dan Kaitannya dengan *Tawhîd*

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ
مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ

Tidakkah kamu perhatikan bahwa Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa kitab yang memberi penerangan (Q.s. Luqmân: 20)

Kata *sakhkhara* (masdarnya: *taskhîr*) semula bermakna memaksa, menghina, atau kerja paksa tanpa upah. Dalam al-Qur'an, ungkapan ini bermakna mengarahkan ke tujuan tertentu secara paksa.[16] Bentuk awalnya (*fi'l mujarrad*), yaitu *sakhira-yaskharu,* biasa bermakna "mengejek".[17] Sedangkan, *sakhkhara-yusakhkhiru* sering diterjemahkan dengan "menundukkan". Selain dalam bentuk kata kerja, *sakhkhara*, dalam al-Qur'an juga digunakan derivasi lain, seperti *sikhrîyan* yang digunakan sebanyak dua kali (Q.s. al-Mu'minûn: 110 dan Q.s. Shâd: 63). Dalam Q.s. al-Zukhruf: 32, digunakan ungkapan

---

tidak meladeni perlakuan kasar atau sekedar ejekan orang-orang kafir Mekkah. Ayat-ayat ini menandai fase turunnya ayat-ayat damai, karena komunitas Muslim ketika itu masih merupakan kelompok minoritas, sehingga strategi menghindar adalah strategi yang tepat. Kelak, ketika kaum Muslim telah kuat, baru diijinkan perang. Lihat lebih lanjut dalam Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an* (Jakarta: Badan Litbang Agama Kementerian Agama RI, 2011).

[16] Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 233.

[17] Lihat, misalnya, Q.s. al-Baqarah: 212, Q.s. al-Hujurât: 11, Q.s. al-Tawbah: 79, Q.s. al-An'âm: 10, Q.s. Hûd: 38, Q.s. al-Anbiyâ': 41.

sukhrîyan dalam konteks pembagian kerja sesuai dengan keahlian dan kelebihan masing-masing, agar setiap orang "saling menggunakan (jasa keahlian orang lain, sehingga ia memperoleh kehidupan)" (*sukhrîyan*). Atas dasar makna kontekstual ayat ini, maka ungkapan tersebut tidak secara harfiah dengan "menundukkan" bermakna merendahkan, karena memang setiap orang "dipaksa" oleh keperluan atau hajat hidupnya sendiri secara sadar untuk bertransaksi ekonomi dengan orang lain yang memiliki keahlian tertentu yang diperlukan. Sedangkan, ungkapan "*sikhrîyan*" digunakan berkonotasi ejekan, karena ungkapan tersebut digunakan dalam konteks dialog Tuhan dengan penghuni neraka yang ketika hidup mengejek orang-orang yang beriman.

Dalam al-Qur'an, "menundukkan" untuk kepentingan manusia digunakan terhadap semua isi alam semesta: menundukkan kapal, sungai, matahari, bulan, malam, siang,[18] laut,[19] gunung,[20] angin,[21] dan semua yang ada di bumi dan di langit.[22] Apa yang dimaksud dengan "menundukkan" alam semesta? Tuhan menciptakan alam semesta terkendali, karena adanya ketentuan (*taqdîr*) yang diciptakan-Nya yang memungkinkan alam semesta beredar dalam kondisi teratur (*order*), sehingga bisa dikelola dan dimanfaatkan. Dengan ketetapan Tuhan pada dunia fisika tersebut, alam semesta menjadi terkendali.

Dalam al-Qur'an, disebutkan bahwa alam semesta "ditundukkan" dengan perintah (*amr*) dari Tuhan.[23] Melalui perintah tersebut, Tuhan memberi ketetapan (*taqdîr*) pada alam semesta yang kemudian menjadikannya "tunduk" (makna generik *islâm*).[24] Perintah Tuhan pada alam semesta adalah dengan menjadikan ketetapan keteraturan dengan segala hukum fisikanya, sebenarnya hampir sama dengan perintah-Nya pada manusia. Hanya saja, alam semesta pasti akan tunduk, sedangkan manusia mungkin tunduk atau ingkar. Perintah pada alam semesta berlaku secara ajeg dan harmonis hingga batas tertentu (*ajal musammâ*),

---

[18] Q.s. Ibrâhîm: 32-33.

[19] Q.s. al-Nahl: 14.

[20] Q.s. Shâd: 18.

[21] Q.s. Shâd: 36.

[22] Q.s. al-Hajj: 65 dan Q.s. Luqmân: 20.

[23] Q.s. al-Jâtsiyah: 12.

[24] Q.s. Fushshilat: 11, Q.s. Âl 'Imrân: 83.

yaitu batas bertahan yang menandai kehancuran (kiamat), seperti matahari yang energinya bisa habis dalam waktu tertentu yang mengakibatkan ketidakteraturan di tata surya. Perintah pada manusia, menurut al-Syaukânî (tokoh Syî'ah Zaydîyah), ketika menafsirkan Q.s. Isrâ': 16, ditandai dengan perintah melakukan ketaatan kepada-Nya.[25] Menurut Ibn 'Abbâs, al-Zuhrî, dan al-Kisa'î, perintah tersebut adalah dengan menjadikan banyak orang yang menjadi kaya, kemudian durhaka kepada-Nya, sehingga berlaku "hukuman sejarah" (*sunnat Allâh*) bagi mereka, bahwa setiap kali terjadi kedurhakaan, terjadi pula kehancuran suatu komunitas. Penafsiran ini tampak membenarkan pandangan determinisme (fatalisme, *jabarîyah*). Menurut Ibn Katsîr, perintah tersebut adalah perintah penetapan (*amr qadrî*).[26] Penulis *Tafsîr al-Manâr* kemudian mengembangkan penafsiran Ibn Katsîr tersebut dengan menyebutnya sebagai *amr al-takwîn* (perintah penciptaan), yaitu sunnat Allâh yng berhubungan dengan keseimbangan ciptaan-Nya, karena segala sesuatu diciptakan dengan ukuran (*qadar*) tertentu.[27] Itu artinya, Tuhan telah menciptakan komunitas manusia dengan ukuran dan batas bangun-runtuhnya melalui hukum-hukum agama yang diperintahkan untuk ditaati. Jika terjadi pembangkangan, Tuhan menghancurkan mereka.

Pada dunia fisika alam semesta, perintah Tuhan dengan menentukan ukuran kebertahanan suatu wujud (hewan, tumbuhan, atau benda padat) menurut ukuran yang berlaku padanya, seperti ukuran kesuburan tanaman, ukuran kecepatan angin yang memungkin sebuah kapal berlayar, dan ukuran udara dan daya tahan yang memungkinkan sebuah pesawat bisa terbang. Dikatakan "ditundukkan" oleh Tuhan, karena ukuran-ukuran tersebut diciptakan oleh-Nya, dan alam semesta tidak beredar dengan sendirinya, tanpa kendali sang Pencipta. Pesawat bisa terbang, seperti halnya burung, karena ada hukum fisika yang teratur yang diciptakan oleh Tuhan, sehingga pada Q.s. al-Mulk: 19, sebagai dikutip sebelumnya pada bab 2, ditutup dengan "tidak ada yang menahannya (burung di udara) selain yang Maha Pemurah".

---

[25] al-Syaukânî, *Fath al-Qadîr al-Jâmi' bayna Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), jilid 3, h. 214.

[26] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 3, h. 33-34.

[27] Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid 8, h. 34.

Ungkapan "*sakhkhara lakum*" (Dia menundukkan untuk kalian) dalam ayat yang dikutip di atas maksudnya adalah Tuhan menjadikan kamu bisa mengambil manfaat dari semua isi langit dan bumi.[28] Menurut Muhammad Asad, hampir semua mufassir klasik sepakat bahwa Tuhan menjadikan fenomena alam "tunduk" kepada manusia adalah metapor (*majâz*), karena yang dimaksud adalah tunduk kepada hukum-hukum-Nya, sehingga bisa memberikan manfaat bagi manusia.[29] Yang dimaksud dengan hukum-hukum-Nya adalah keserasian alam karena ada hukum sebab-akibat yang bisa dipelajari oleh manusia, sehingga bisa diamanfaatkan oleh mereka.

Kaitan antara *taskhîr* dengan ide *tauhîd* dilihat oleh Nurcholish Madjid dari hirarki kemuliaan martabat. Manusia secara hirarkis lebih tinggi daripada alam semesta. Ia mengatakan:

> *Segi logika doktrin ini ialah, pertama, manusia adalah puncak ciptaan Allah; maka seluruh alam berada dalam martabat yang lebih rendah daripada manusia. Kedua, alam itu sendiri, sebagaimana telah dikemukakan, adalah untuk dapat dimanfaatkan manusia. Ketiga, manusia harus menjadikan alam itu sebagai objek kajiannya. Keempat, dengan membuat alam ini lebih rendah daripada manusia, maka alam itu menjadi objek yang terbuka bagi manusia. Oleh karena itu, perbuatan melawan martabat manusia yang paling merusak ialah jika manusia menempatkan alam atau gejala alam lebih tinggi daripada dirinya sendiri. Sebagai "puncak" ciptaan Tuhan, manusia harus melihat "ke bawah" (tanpa berarti menghina) kepada ciptaan lain. Dengan begitu, hubungan antara manusia dan alam sejalan dengan "Rencana" dan "Design" Tuhan, yaitu bahwa alam berkedudukan untuk dimanfaatkan manusia bagi kepentingannya dalam makna yang seluas-luasnya. Jadi, doktrin* taskhîr *itu bertalian erat dengan kosmologi* haqqîyah *alam yang antara lain mengandung makna bahwa alam adalah nyata, bermakna, dan bermanfaat untuk manusia. Maka dalam makna sekundernya,* taskhîr *berarti penyediaan, yakni, penyediaan alam untuk manusia.*[30]

Kemuliaan martabat tidak seharusnya dilihat dari sudut pandangan deterministik, bahwa alam memang "ditakdirkan" untuk menjadi sarana bagi manusia. Fazlur Rahman menyebut hal ini sebagai "determinisme holistik", jadi alam semesta ada "batas" dan "terhingga", bukan dalam

---

[28] Asad, *The Message*, h. 630.

[29] Asad, *The Message*, h. 377.

[30] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 294.

pengertian teori pre-determinisme (*jabarîyah*, fatalisme).[31] Pemahaman yang melihat ketentuan Tuhan tersebut secara kaku, menurut Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, adalah pemahaman yang superfisial (hanya di permukaan). Sebelum alam "ditundukkan", tegas al-Sya'râwî, Tuhan telah menawarkan pilihan kebebasan untuk memikul beban amanah, sebagaimana kita pikul sekarang. Namun, alam semesta menolak,[32] dan "memilih" untuk ditundukkan, lalu tidak ada pilihan lagi. Jadi, pada dasarnya, seluruh alam semesta ini sebenarnya memiliki pilihan bebas.[33] Jadi, kemuliaan martabat manusia, di samping karena ia dianugerahi akal, juga karena pilihannya dalam memikul amanah untuk mentauhidkan dan beribadah kepada Penciptanya, walaupun dalam kenyataan sebagian manusia kemudian menjadi lalai, kufur, dan zalim.

Taskhîr terkait erat dengan *tawhîd*, karena penciptaan dan "penundukkan" alam semesta agar manusia bisa merenunginya sebagai ciptaan Tuhan. Hanya Allah swt yang mampu menciptakan dan mengaturnya sehingga bisa dimanfaatkan oleh manusia. Oleh karena itu, di akhir ayat yang dikutip di atas, disinggung adanya orang yang memperdebatkan tentang Allah swt tanpa dasar argumen sama sekali, baik dari pengetahuannya, petunjuk, maupun bukti dari kitab suci. Para mufassir mengaitkan hal ini penegasan *tawhîd* dan pemurnian ketaatan kepada Allah swt.[34]

Pengesaan (*tawhîd*) harus melibatkan *takshîr*, karena seseorang yang mengakui Allah swt sebagai satu-satu Tuhan yang menciptakan dan mengatur alam, ia telah melakukan apa yang diistilahkan oleh Rober N. Bellah sebagai "devaluasi radikal", yaitu dalam konteks menegaskan kesucian Tuhan, segala sesuatu menjadi tidak bernilai, atau

---

[31] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân* (Kuala Lumpur: Islamic Book Truts, 1989), h. 67.

[32] Lihat Q.s. al-Ahzâb: 72.

[33] Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî* (Cairo: Akhbâr al-Yaum, t.th.), jilid 19, h. 11680.

[34] Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî (Cairo: Hajr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî' wa al-I'lân, 2001), jilid 18, h. 568; Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 3, h. 451.

"sekularisasi" objek-objek kesucian selain Dia.[35] Ini mirip, dalam ungkapan Fazlur Rahman, dengan pemahaman bahwa alam semesta sebagai tanda menjadi hilang jika "ditaruh di sisi" Allah swt, karena di sisi-Nya tidak ada sesuatu pun mempunyai jaminan yang inheren untuk ada.[36] "Devaluasi radikal" terhadap segala sesuatu selain Tuhan tersebut, menurut sebagian penulis, dianggap tidak ramah terhadap alam, karena alam dianggap tidak begitu bernilai.[37] Persoalan ini, tentu, harus diletakkan secara proporsional. Menurut hemat penulis, *tawhîd* memang menuntut penegasian (*nafy*) kesucian dan kemahamutlakan selain Allah swt dan menetapkan/ afirmasi (*itsbât*) bahwa hanya Dia-lah yang satu-satunya Tuhan. Namun, keyakinan ini tidak secara otomatis kemudian menganggap bahwa ciptaan-Nya tidak bernilai. Kebernilaian alam justeru karena ia adalah ciptaan-Nya. Oleh karena itu, Tuhan dan alam bukanlah dua hal yang seharusnya diperlawankan dalam konteks kebernilaian.

Dengan cara pandang bahwa bukan manusia dengan sendirinya, melainkan tuhan yang "menundukkan" alam semesta untuk manusia, secara teologis di satu sisi dan di sisi lain bahwa *taskhîr* bukanlah dalam pengertian "menghinakan" sebagaimana berulang-kali dijelaskan dalam banyak ayat-ayat al-Qur'an, sebagaimana diungkapkan "Mahasuci tuhan yang menjadikan (binatang) ini mudah bagi kami (untuk dinaiki), sedangkan kami sendiri tidak memiliki kemampuan untuk itu",[38] maka dibangun etika terhadap lingkungan agar terdapat harmoni manusia—lingkungan. Dengan begitu, pengelolaan alam tidak menganut "penaklukan" atau adagium "boleh melakukan apa saja asal tidak menyangkut hak orang lain", padahal "boleh" tidak selalu berarti netral (tidak diperintahkan atau dilarang), melainkan dari segi faktor-faktor lain yang menentukan, seperti adanya "kesia-siaan" (*lahw*), menjadikan

---

[35] Sebagaimana dikutip dalam Nurcholish Madjid, "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, pada Fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998, h. 19.

[36] Fazlur Rahman, *Major Themes*, h. 69.

[37] Mudhofir Abdullah, "Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah", *disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2009, h. v.

[38] Lihat, misalnya, Q.S. Ibrâhîm: 32 dan az-Zukhruf: 10-15.

"boleh" harus diukur dari kebermanfaatan.[39] Pengelolaan alam tidak bisa hanya atas dasar *mubâh*, melainkan kepentingan secara lebih luas. Dengan *taskhîr* yang berbasis etika itu, manusia hanya mengelola dan memanfaatkan potensi alam sekadar apa yang menjadi keperluan mendesaknya dengan menjaga kelestariannya bagi keberlangsungan denyut nadi kehidupan generasi selanjutnya. Akan menjadi tidak Qur`ani, dengan demikian, pembabatan hutan secara sporadis dan melanggar keseimbangan eko-sistemnya, pertambangan yang tidak memperhatikan dampaknya, pembangunan gedung-gedung yang mengabaikan sanitasi dan sistem pengairan, atau penangkapan ikan di sungai dan di laut dengan bahan peledak atau jaring rapat yang memusnahkan keberlangsungan eko-sistem. *Taskhîr* mengandaikan adanya hubungan harmonis alam dan manusia, seperti pernah diungkapkan Nabi Muhammad saw. sepulang dari perang Tabuk: "Uhud adalah gunung yang menyayangi kita dan kita juga menyayanginya" (*Uhud jabal yuhibbunâ wa nuhibbuhu*).[40] Etika lingkungan yang mendasari *taskhîr* dengan jelas diingatkan oleh Q.s. al-Hasyr: 5: "Apa saja yang kamu tebang dari pohon kurma atau yang kamu biarkan berdiri di atas pokoknya, maka (semua itu) adalah dengan izin Allah".[41]

Kemuliaan manusia tidak cukup diukur dari kejadiannya, melainkan ketaatannya kepada Tuhan, karena meski ia diberikan kemampuan berpikir, kejatuhan martabatnya bisa terjadi hingga pada tarap yang sama dengan hewan, bahkan lebih hina (*ulâ'ika ka al-an'âm,*

---

[39] Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. 'Abdullâh Darrâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), jilid 1, juz 1, h. 102-103.

[40] Hadîts tersebut berasal dari Ibn 'Abbâs yang diriwayatkan oleh Imâm al-Bukhârî, dalam kitab zakat, hadits nomor 1.378. (CD-ROOM *al-Maktabah al-Alfiyyah li al-Sunnah al-Nabawiyyah, Barâmij al-Qimmah li al-Turâts*, -Markaz al-Abhâts al-Hâsib al-Âlî).

[41] Ayat ini terbaca seperti itu sebagai aturan bahwa menebang atau menebang pohon harus sesuai dengan ijin (hukum) Allah, karena menyangkut hak milik. Akan tetapi, ayat tersebut mungkin dibaca sebaliknya, yaitu dalam konteks peperangan kaum muslimin terhadap Banû Nadhîr, sehingga ayat tersebut dipahami sebagai ijin Allah bagi kaum muslimin untuk mengambil apa saja yang menjadi fasilitas musuh untuk kepentingan fasilitas perang kaum muslimin. Namun, pemahaman ini akan tampak kontradiktif dengan ayat-ayat lain (misalnya: Q.s. al-Baqarah: 25) dan larangan-larangan dari Rasulullah saw untuk mengambil properti musuh secara tidak sah, sebagaimana dipahami banyak *mufassir*, seperti al-Thabarî, al-Baghawî, al-Zamakhsyarî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, dan Ibn Katsîr. Persoalan properti musuh

bal hum adhall).[42] Dengan pemahaman tentang kemuliaan seperti ini, dalam hubungan manusia dengan alam, konsep *taskhîr* perlu dipahami secara integral dengan etika terhadap lingkungan dalam al-Qur'an, sehingga manusia tidak seharusnya "menundukkan" alam dengan mengekploitasinya secara semena-mena. Islam mengajarkan etika kemuliaan terhadap semua wujud di alam raya ini, baik tetumbuhan, hewan, sungai, gunung, atau hutan. Etika tersebutlah yang menjadi dasar munculnya beberapa larangan-larangan, seperti menyakiti binatang. Dalam kitab-kitab hadîts, ditemukan, misalnya: "*bab al-nahyi 'an dharb al-hayawân fi wajhih wa wasmih fih*" (larangan memukul binatang dan memberi cap dengan besi panas di mukanya) dan "*bâb tahrîm ta'dzîb al-hirrah wa nahwihâ min al-hayawân alladzî lâ yu'dzî*" (pengharaman menyiksa kucing atau binatang lain serupanya yang tidak menyakiti manusia).

C. Keseimbangan Kosmis dan Prinsip Ekonomis dalam Pengelolaan Alam

وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟
ٱلْمِيزَانَ ۝٩ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۝١٠

Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia menciptakan neraca, supaya kamu jangan melampaui batas dalam neraca itu, dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu. Allah telah menciptakan bumi untuk makhluk(Nya) (Q.s. al-Rahmân: 7-10)

Konsep tentang keseimbangan kosmis dipahami dari ayat di atas diungkapkan dengan *mîzân* (neraca, timbangan). Setelah Allah swt meninggikan langit, Dia "menciptakan *mîzân*". Kata *wadha'a* (meletakkan) bermakna menciptakan, sebagaimana digunakan juga dalam ayat 10, "bumi diciptakan (*wadha'ahâ*) oleh-Nya untuk

---

diatur dalam hukum Islam. *The Message*, h. 850, fn. 5. Dalam hukum Islam tentang perang, seperti tampak dalam uraian dalam *Syarh al-Siyar al-Kabîr* karya al-Sarakhsyî, dilarang menebang pohon, merusak areal tanaman, atau membunuh binatang tanpa didasarkan alasan yang jelas dan benar. Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (New Delhi: SH. Muhammad Ashraf, 1987), h. 205 dan chapter XXI (237-251).

[42] Q.s. al-A'râf: 179.

manusia".[43] Kata "*mîzân*" yang bermakna keseimbangan juga memiliki konotasi yang lebih umum yang bisa ditarik dari makna "ukuran" atau "mengukur" dengan media apa pun, baik dalam pengertian kongkret maupun abstrak.[44] Dalam pengertian kongkret, neraca adalah menjaga keseimbangan, misalnya, dalam ukuran transaksi ekonomi. Makna ini berkorelasi dengan pengertian neraca sebagai menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban, seperti bisa ditarik dari makna keadilan. Penafsiran terakhir inilah yang dipilih oleh Ibn Katsîr.[45] Di samping terlihat dari korelasi antar ayat di atas, dalam ayat lain juga disebutkan bahwa para Rasul diutus dengan membawa bukti-bukti (*bayyinât*), kitab suci dan neraca agar manusia menegakkan keadilan.[46] Ayat 9 di atas, menurut al-Ashfihânî, memuat "isyarat untuk menjaga keadilan di semua aspek yang dilakukan oleh manusia, baik perkataan maupun tindakan."[47]

Menurut Fakhr al-Dîn al-Râzî, penyebutan kata *mîzân* berkorelasi dengan ungkapan *'allâma al-Qur'ân* dalam Q.s. al-Rahmân: 2, jadi seperti *'allâma al-Qur'ân, wa wadha'a al-mîzân*. Hal ini sama dengan firman Allah *wa anzalnâ al-kitâb wa al-mîzân* (Kami turunkan al-Qur'an dan *mîzân*) (Q.s. al-Hadîd: 25). Menurutnya, posisi kitab suci dan *mîzân* adalah mirip posisi ilmu dan akal yang menjadi faktor penyangga kemakmuran alam semesta. Maksud al-Râzî adalah bahwa akal merupakan alat untuk memperoleh ilmu. Hal ini, menurutnya, sama dengan posisi keadilan yang menjadi sumber kearifan (*hikmah*), dan salah satu alat untuk mewujudkan keadilan itu adalah neraca yang merupakan kenikmatan, tema sentral Surah al-Rahmân.[48]

Keadilan sebagai makna derivatif dari keseimbangan neraca sebenarnya tidak hanya dianjurkan dalam penegakan hak dan kewajiban di antara manusia, melainkan juga bisa terlihat secara keseluruhan sebagai keseimbangan kosmis. Al-Râghib al-Ashfihânî menyebutkan adanya pendapat bahwa yang dimaksud dengan Tuhan menumbuhkan

---

[43] Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 540.
[44] Asad, *The Message*, h. 824.
[45] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 4, h. 271.
[46] Lihat Q.s. al-Hadîd: 25.
[47] Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 537.
[48] Al-Râzî, *Tafsîr al-Râzî*, jilid 29, h. 93.

di bumi "segala sesuatu yang terukur" (*syay` mawzûn*) bisa bermakna hasil tambang, tapi bisa pula bermakna bahwa Allah swt menciptakan segala sesuatu dengan keseimbangan yang terwujud karena Dia menciptakan alam semesta ada kadar tertentu.[49] Oleh karena itu, Ibn Katsîr menafsirkan larangan melampaui batas neraca (*allâ tathghaw fî al-mîzân*) sebagai larangan melampaui batas keseimbangan segala sesuatu, karena Allah swt telah menciptakan langit dan bumi dengan benar (*haq*) dan adil, supaya terwujud kebenaran dan keadilan di setiap sesuatu (*khalaqa al-samawât wa al-ardh bi al-haq wa al-'adl, li takûna al-asy-yâ` kulluhâ bi al-haq wa al-'adl*).[50]

Keseimbangan kosmis juga bisa dipahami dalam pengertian keberpasangan segala sesuatu di alam semesta. Allah swt berfirman:

وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Dari segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah (Q.s. al-Dzâriyât: 49)

Menurut Ibn Katsîr, keberpasangan tersebut adalah keberpasangan seperti langit-bumi, malam-siang, matahari-bulan, daratan-lautan, terang-gelap, iman-kufr, mati-hidup, celaka-beruntung, dan surga-neraka.[51] Sachiko Murata dalam *The Tao of Islam*, sebuah buku yang berupaya melihat ajaran Islam dari kaca mata ajaran Tao, melihat bahwa keberpasangan tersebut merupakan ide dari ayat tersebut. Menurutnya, ada yang disebut sebagai korespondensi kosmis, atau kesuaian kosmis, bahkan perkawinan kosmis, di mana ada relasi polar yang harmonis antara pasangan-pasangan yang membentuk segala sesuatu.[52] Rasyîd al-Dîn Maybudî, seperti dikutip Murata, menjelaskan makna harfiah dari ayat ini, dengan mengatakan bahwa "pasangan" (*zawjân*) yang dimaksud adalah pria (jantan) dan wanita (betina) di antara makhluk-makhluk hidup dan jenis-jenis yang berbeda di antara benda-benda mati, misalnya, langit dan bumi, matahari dan bulan, dan sebagainya.

---

[49] al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 537.

[50] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 4, h. 271.

[51] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 4, h. 238.

[52] Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Bandung: Mizan, 1992), h. 37.

Secara lebih mendalam, Maybudî melihat "tanda-tanda" ganda dalam seluruh benda sebagai tanda kemustahilan Tuhan untuk diperbandingkan: Tuhan menciptakan segala sesuatu secara berpasang-pasangan untuk membedakan keesaan-Nya sendiri dengan kejamakan makhluk-Nya. Ciptaan itu mustahil tanpa dualitas, sebab hanya Tuhan saja yang Esa. Maybudî melihat korelasi keberpasangan yang disebut dalam ayat ini dengan ayat sesudahnya yang menyebut "maka larilah kepada Allah".[53] Penafsiran Maybudî tidak jauh berbeda dengan penafsiran Ibn Katsîr yang mengartikan "supaya kamu mengingat" (ditafsirkan oleh tim penerjemahan al-Qur`an dari Kementerian Agama "mengingat kebesaran Allah") dengan "supaya kamu mengetahui bahwa Pencipta adalah Esa, tidak ada sekutu baginya".[54] Itu artinya, menurut Ibn Katsîr, sebagaimana ditegaskan juga oleh Maybudî, keberpasangan tersebut diciptakan untuk menegaskan keesaan Allah swt. Bagi Maybudî, seseorang bisa sampai kepada pesan akhir ayat tersebut jika membandingkan kejamakan makhluk dan keesaan Tuhan.

Larangan untuk tidak melampaui batas dalam neraca keseimbangan merupakan hukum kosmos yang berlaku tidak hanya di dunia fisika, melainkan juga di ranah sosial. Manusia tidak akan mengerti keadaan sosialnya jika ia mengabaikan hukum dualitas tersebut, karena hukum tersebut adalah pangkal dari keharusan menjaga keseimbangan antara dua unsur segala sesuatu. Sebagai contoh sederhana, menimbang barang, misalnya, harus menjaga keseimbangan, tanpa mengurangi ketentuan, karena walaupun hal itu dianggap sebagai persoalan kecil, pelanggarannya adalah pelanggaran hukum jagat raya. Dosanya, dalam istilah Nurcholish Madjid, adalah "dosa kosmis" dan efeknya juga bersifat kosmis, yaitu merusak tananan kehidupan yang ada. Salah satu pondasi keseimbangan dalam ranah sosial adalah perlunya menegakkan keadilan, karena keadilan adalah keseimbangan. Pengrusakan terhadap tatanan keadilan berarti pengrusakan terhadap keseimbangan dalam rana sosial. Oleh karena itu, tanpa keadilan, sebuah kekuasaan, misalnya, tetap akan runtuh. Perkataan yang konon berasal dari 'Alî bin Abî Thâlib "Allah menegakkan negara yang adil sekalipun bukan Islam, dan tidak menegakkan negara yang zalim sekalipun Is-

---

[53] Murata, *The Tao of Islam*, h. 165.

[54] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 4, h. 238.

lam" sebenarnya memuat hukum sosial yang berkaitan dengan keseimbangan. Ibn Taymîyah juga menegaskan hal serupa, "Dunia akan bertahan dengan keadilan bersama kekafiran, dan tidak bertahan dengan kezaliman bersama Islam".[55]

Pada Q.s. al-Rahmân: 10 yang dikutip di atas, dinyatakan "Allah telah menciptakan bumi untuk makhluk(Nya)" (*wa al-ardh wadha'ahâ li al-anâm*). Kata *anâm* memang bermakna makhluk, tidak hanya secara khusus bermakna manusia. Seandainya, yang dimaksud adalah manusia, tentu karena manusia paling banyak mengambil manfaat dari bumi.[56] Itu artinya, penciptaan bumi dimaksudkan tidak hanya untuk kepentingan manusia semata, melainkan juga kepentingan semua makhluk ciptaan Tuhan yang ada di muka bumi, baik hewan maupun tumbuhan. Bahwa manusia menjadi sentral penciptaan, karena ia adalah makhluk termulia, tidak berarti bahwa semua makhluk yang lain tidak memiliki hak hidup dan berkembang. Pesan moral ayat ini adalah bahwa manusia harus memelihara keseimbangan eko-sistem dalam alam yang memungkinkan hewan dan tumbuhan bisa hidup dan berkembang. Oleh karena itu, pengelolaan alam hanya dibolehkan sebatas keperluan yang tidak melebihi batas kewajaran.

Salah satu turunan dari makna "keseimbangan" adalah prinsip ekonomis (*iqtishâd*) dalam pengelolaan dan pemanfaatan hasil alam, karena prinsip ekonomis adalah posisi seimbang antara memakai secara berlebihan (boros) dan menahan diri secara berlebihan (kikir), seperti halnya dalam membelanjakan harta. Manusia dengan napsu serakahnya tidak boleh mengeksploitasi alam melebihi keperluannya, sehingga mengakibatkan ketidakseimbangan eko-sistem. Perintah berlaku seimbang pada saat yang sama adalah larangan untuk bertindak berlebihan atau melampaui batas (*i'tidâ`, isrâf*). Ajaran etika al-Qur`an ini bisa dijumpai dalam semua aspek, seperi dalam beragama (*ghulûw fî al-dîn*),[57] dalam makanan (*isrâf*),[58] dalam membunuh,[59] dan dalam

---

[55] Sebagaimana dikutip Madjid, "Kalam Kekhalifahan...", h. 28.

[56] Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Râzî* (*al-Tafsîr al-Kabîr/ Mafâtîh al-Ghayb*) (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), jilid 29, h. 93.

[57] Lihat Q.s. al-Nisâ': 171, Q.s. al-Mâ'idah: 77.

[58] Lihat Q.s. al-A'râf: 31.

[59] Lihat Q.s. al-Isrâ': 33.

perang (agresi, sebagai perang ofensif).[60] Tampak ajaran al-Qur`an tentang keseimbangan dan larangan berbuat berlebihan atau melampaui batas adalah etika dasar al-Qur`an yang menjadi "payung" ketentuan etis spesifik lain yang berada di bawahnya. Dalam konteks norma etika (*al-qânûn al-akhlâqî, ethical norm*[61]), dikenal ada etika teoritis (*akhlâq nazharîyah*) dan etika terapan (*akhlâq 'amalîyah/ tathbîqîyah*). Jenis etika pertama adalah etika menyangga bangunan etika-etika lain, menampung rinciannya (etika praktis).[62] Karena sebagai etika dasar yang mendasari etika-etika lain, perintah keseimbangan dan larangan melampaui batas adalah fondasi etis yang sangat penting yang diajarkan oleh al-Qur`an. Melanggar hukum keseimbangan ini berarti melanggar tatanan atau sistem etika yang diajarkan oleh al-Qur`an.

Dengan demikian, setidaknya, kita melihat hukum keseimbangan dari dua sisi. Pertama, sebagaimana dikemukakan, hukum keseimbangan adalah hukum kosmos atau hukum yang berlaku di jagat raya, dan pelanggarannya adalah "dosa kosmis", yaitu dosa yang berakibat "balasan" alam terhadap pelakunya. Jika seseorang menebangi hutan secara membabi buta sehingga menyebabkan ketidakseimbangan ekosistem, maka banjir adalah hukuman alam bagi pelakunya. Dosa ini tidak berkonotasi teologis, tapi berkonotasi sebagai akibat logis dari perbutan yang dilakukan terhadap alam. Atau mungkin juga, bisa dipahami sebagai hukum timbal-balik (*reciprocity*) antara manusia dan alam. Hukum timbal-balik biasanya berlaku di dunia sosial, bahwa perlakukan orang lain sebagaimana Anda ingin diperlakukan, yang dikenal sebagai aturan emas (*golden rule*). Akan tetapi, di dunia fisika, hukum itu juga berlaku. Perlakukanlah alam sebagaimana Anda ingin diperlakukan alam.

---

[60] Lihat Q.s. al-Baqarah: 190.

[61] Tentang istilah *"ethical norm"* (norma etika), lihat, misalnya, kajian M. Amin Abdullah yang membandingkan universalitas norma etika al-Ghazâlî dan Emmanuel Kant, dalam bukunya, *The Idea of Universality of Ethical Norm in Ghazali and Kant* (Turki: Türkiye Diyanet Vakfi, 1992).

[62] Muhammad 'Abdullâh Darrâz, *Dustûr al-Akhlâq fi al-Qur`ân: Dirâsah Muqâranah li al-Akhlâq al-Nazharîyah fi al-Qur`ân* (Cairo: Mu`assasat al-Risâlah, 1426 H/ 2005 M), h. 8-9. Selain di buku ini, ia juga menulis tentang hal ini dalam bukunya, *al-Madkhal ilâ al-Qur`ân* (*Initiation du Koran*), yang sayang sekali tidak bisa kami dapatkan.

Ini semacam upaya "sekularisasi" dan "demistifikasi" fenomena kejadian di alam dalam pengertian bahwa selama ini kita menganggap musibah sering selalu dari Tuhan, padahal sebagian dari hukuman alam tersebut adalah akibat perbuatan kita sendiri, sebagai hukum timbal-balik. Kalangan agamawan umumnya cenderung melakukan "mistifikasi" berbagai fenomena alam itu. "Mistifikasi" maksudnya adalah upaya menjelaskan gejala-gejala alam ini disebabkan oleh faktor-faktor di luar kemampuan manusia, yaitu peran Tuhan. Memang, segala sesuatu terjadi tidak ada yang lepas dari kontrol. Itu sudah keyakinan teologis kita. Akan tetapi, dengan mengatakan bahwa bencana adalah manifestasi kehendak tuhan, ujung-ujungnya pandang ini adalah gejala-gejala fisika alam itu memang dikehendaki tuhan, alias musibah atau nasib. Mengapa disebut "mistifikasi", karena para agamawan menyederhanakan bencana-bencana alam, seperti banjir, longsor, gempa, yang di dunia alam fisika tidak terjadi, kecuali ada faktor-faktor ketidakseimbangan alam, seperti pembabatan hutan dan drainase yang buruk yang menyebabkan banjir, tanah yang labil yang kemudian diguyur hujan sebagai penyebab longsor, dan pertemuan lempengan sebagai penyebab gempa. Semua sebab-sebab fisik itu disederhanakan, dimistifikasi atau dikaburkan dengan mengatakan: "semua atas kehendak Tuhan!". Padahal, pembabatan hutan yang dilakukan oleh manusia adalah perusakan hutan yang kemudian menyebabkan longsor, banjir, dan naiknya suhu udara. Jadi, tuhan dalam penjelasan kalangan agamawan hanya dijadikan alasan, "tumbal", dari prilaku lalai manusia sendiri.

Kedua, hukum keseimbangan adalah hukum etis yang menjadi dasar etika-etika terapa dalam al-Qur'an, dan pelanggarannya adalah dosa etis (hukuman moral) dan teologis. Pelanggaran terhadap hukum ini adalah pengingkaran terhadap elan vital ajaran al-Qur'an tentang etis. Hukum timbal-balik yang mendasari interaksi sosial manusia dengan sesama manusia dan dengan alam adalah prinsip yang diajarkan oleh al-Qur'an, seperti bahwa "balasan kebaikan tidak lain adalah kebaikan juga" (*hal jazâ' al-ihsân illâ al-ihsân*),[63] "balasan kejahatan adalah kejahatan yang setimpal dengannya (*wa jazâ' sayyi'atin*

---

[63] Lihat Q.s. al-Rahmân: 60.

sayyi'tun mitsluhâ),[64] dan "jika kalian kembali (berbuatan kejahatan), Kami juga akan kembali (menyiksa kalian)" (*in 'udtum 'udnâ*).[65] Alam tentu saja tidak menghukum dalam pengertian sesungguhnya, sebagaimana Tuhan menghukum hamba-Nya. Akan tetapi, Tuhan telah menetapkan "ukuran" (*qadar*) keseimbangan pada alam yang jika dirusak akan terjadi kekacauan (*disroder*) dalam bentuk bencana. Udara memiliki ukuran panas dan dingin yang antara lain dipengaruhi oleh pohon-pohon di hutan. Jika pohon-pohon tersebut ditebangi, akan menyebabkan udara menjadi panas yang dirasakan oleh manusia sendiri. Begitu juga, tanah memiliki kadar kesuburan dan kegersangan pada ukuran tertentu.

Mengapa pelanggaran hukum keseimbangan juga adalah dosa teologis? Karena salah satu bentuk ketidakseimbangan adalah pemborosan, padahal pemborosan dianggap sebagai perilaku setan, dan pelakunya adalah saudara setan, sedangkan setan adalah orang yang sangat kufur dengan Tuhannya.[66] Oleh karena itu, orang yang beriman selalu hemat dan bertanggungjawab dalam memanfaatkan alam sesuai kemampuannya (*lâ yu'minu a<u>h</u>adukum <u>h</u>attâ yantafî'a thâqat al-bî'ah bi al-tawfîr*). Orang yang boros dalam memanfaatkan hasil alam adalah saudara setan dan kafir secara ekologis (*al-musrif thâqat al-bî'ah min ikhwân al-syayâthîn wa kuffâr bî'îyûn*).[67]

Pemanfaatan hasil alam, seperti energi, harus secara lestari. Yang dimaksud dengan pemanfaatan secara lestari adalah pemanfaatan secara rasional, *intelegent utilization*, dan penggunaan secara bijaksana, *wise use*. Yang dimaksud dengan pemanfaatan secara rasional adalah pemanfaatan didasarkan atas perhitungan nilai ekologis sekaligus nilai ekonomis. Sedangkan, yang dimaksud dengan pemanfaatan secara bijaksana adalah pemanfaatan dengan prinsip berkelanjutan.[68]

---

[64] Lihat Q.s. al-Syûrâ: 40.

[65] Lihat Q.s. al-Isrâ': 8.

[66] Lihat Q.s. al-Isrâ': 26-27.

[67] Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 64.

[68] Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan*, h. 63.

D. Perintah Memakmurkan Bumi (*Isti'mâr*)

وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ
وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ

Kepada Tsamûd (kami utus) saudara mereka Shâleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu memakmurkannya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku Amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)." (Q.s. Hûd: 61)

Nabi Shâleh memperingatkan kaumnya, Tsamûd, agar mereka menyembahkan Allah swt, memohon ampun, dan bertobat kepada-Nya, karena Dia-lah yang menciptakan mereka dari tanah (bumi), memberikan tempat yang layak di bumi, dan menjadikan mereka memakmurkannya. Tsamûd adalah salah satu suku bangsa Arab terbesar yang telah punah. Mereka adalah keturunan Tsamûd bin Jatsar, Ibn Iram, Ibn Nûh. Silsilah keturunan mereka bertemu dengan 'Âd pada kakek yang sama, yaitu Iram. Mereka bermukim di daerah yang bernama *al-Hijr*, yaitu suatu daerah di Hijâz (Saudi Arabia sekarang). Tempat ini juga dikenal dengan nama *Madâ'in Shâlih*. Tempat ini menyimpan banyak situs peninggalan Tsamûd berupa reruntuhan bangunan kota lama, pahatan-pahatan indah, kuburan, dan aneka tulisan dengan aksara Arab, Aramiya, Yunani, dan Romawi. Kaum Tsamûd semula adalah kaum yang beriman dengan Allah swt., karena mereka menarik pelajaran yang berharga dari keruntuhan kaum 'Âd. Mereka kemudian berhasil membangun peradaban yang cukup megah. Namun, keberhasilan material tersebut menyebabkan mereka lengah dan menyembah berhala seperti yang dilakukan oleh kaum 'Âd. Dalam keadaan seperti inilah, Nabi Shâleh diutus untuk memperingatkan mereka.[69]

Kata-kunci yang menunjukkan perintah Allah swt untuk memakmurkan bumi adalah *ista'mara*. Kata ini terambil dari '*ain*, *mîm*,

---

[69] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 5, h. 666.

dan *râ`* yang bermakna "kekalan dan zaman yang panjang, dan sesuatu yang tinggi, seperti suara". Dari akar kata tersebut, diambil kata *'amara-ya'muru* yang bermakna panjang usia, banyak harta, menghuni, memanjangkan usia, membangun dan mengurus sesuatu dengan baik. Kata kerja ini terulang empat kali dalam al-Qur`an: dua kali dalam konteks memelihara bangunan masjid dan mengunjunginya, dan penggunaan lain dalam konteks membangun di atas bumi atau mengolah bumi untuk memperoleh hasilnya.[70] Lawan kata *'amara-ya'muru* adalah *kharâb* (hancur, roboh).[71]

Upaya untuk memakmurkan bumi dan membangun peradaban disebut *i'mâr* atau *ta'mîr*; meski dalam Q.s. al-Rûm: 9 diungkapkan dengan *'amarû(hâ)*. Hal ini bisa dilihat dari sejarah kaum Tsamûd yang disebut dalam ayat lain (Q.s. al-A'râf: 73-74) sebagai kaum yang berkuasa (*khulafâ`*), kemampuan hidup menetap dengan membangun istana dengan mudah, dan kemampuan memahat gunung batu sebagai tempat tinggal yang menunjukkan bahwa mereka adalah kaum yang berperadaban tinggi.

Sisipan hurup *alif*, *sîn* dan *tâ'* pada *'amara*, sehingga menjadi kata *ista'mara*, dipahami dengan beragam makna. Pertama, sisipan tersebut bisa jadi bermakna perintah, sehingga menjadi bermakna bahwa Allah swt memerintahkanmu untuk memakmurkan bumi. Kedua, bermakna sebagai penguat, sehingga menjadi bermakna bahwa Allah swt menjadikanmu benar-benar mampu memakmurkan dan membangun bumi. Ketiga, bermakna menjadikanmu mendiami bumi atau memanjangkan usiamu.[72]

Pendapat pertama, antara lain, dikemukakan oleh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî. Menurutnya, kata *ista'mara* bermakna perintah memakmurkan (*thalab al-ta'mîr*). Hal ini, menurutnya, menuntut dua hal, yaitu mempertahankan agar tetap baik, atau mewujudkan keadaan yang lebih baik. Lingkungan di sekitar kita mungkin saja telah dipelihara

---

[70] A. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 123-124.

[71] Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 350.

[72] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 5, h. 666. Dalam kosa kata bahasa Arab modern, kata *ista'mara* kini diterjemahkan sebagai kolonialisme dan imperialisme. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), h.

keseimbangan eko-sistemnya dengan baik, tapi keadaan tersebut bisa dijadikan lebih baik. Keharusan memakmurkan bumi menjadi lebih nyaman merupakan tuntutan seiring dengan semakin bertambahnya penduduknya, karena pertambahan penduduk berimbas kepada masalah lingkungan.[73] Penafsiran ini bertolak dari analisis sintaksis (*isytiqâq*) melalui pola *istaf'ala*, meski ada tujuh makna yang bisa dipilih dari pola tersebut.[74]

Pendapat kedua, antara lain, dikemukakan oleh Ibn 'Âsyûr. Menurutnya, kata *ista'mara* (*isti'mâr*) bermakna *a'mara* (*i'mâr*), yaitu menjadikan kamu pemakmur bumi, dan tambahan hurup *alif*, *sîn*, dan *tâ`* adalah untuk menguatkan arti (*mubâlaghah*). Arti memakmurkan adalah membangun dan menanami dengan tanaman.[75] Penafsiran ini juga bertolak dari analisis sintaksis.

Pendapat ketiga yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah menjadikanmu mendiami bumi atau menjadi bumi sebagai tempat tinggal selama hidup, antara lain, dikemukakan oleh Ibn Jarîr al-Thabarî. Alasannya adalah bahwa jika Bangsa Arab mengatakan *a'mara fulân fulânan dârahu*, maksudnya adalah si Anu memberikan tempat tinggal kepada si Anu.[76] Penafsiran ini bertolak dari tradisi penggunaan ungkapan kata tersebut dalam bahasa Arab.

Ibn Katsîr dan penulis *Tafsîr al-Manâr* berpendapat bahwa yang dimaksud adalah Allah swt menjadikan kaum Tsamûd pemakmur bumi dan menggali hasilnya. Hal itu bisa dipahami karena kaum Tsamûd telah dikenal sebagai kaum mahir bercocok tanam, membuat kerajinan, dan memiliki kemampuan arsitektur bangunan. Dalam Q.s. al-Hijr: 82, mereka disebutkan memahat gunung untuk dijadikan tempat tinggal

---

644. Penerjemahan kolonialisme dan imperialisme ke dalam bahasa *isti'mâr* adalah untuk memberi kesan seakan kolonialisme dan imperialisme memberikan kemakmuran kepada penduduk pribumi. Oleh karena itu, menurut al-Sya'râwî, seharusnya istilah *istikhrâb* (penghancuran) adalah ungkapan bahasa Arab yang tepat untuk kolonialisme dan imperialisme. Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 11, h. 6528.

[73] Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 11, h. 6528.

[74] Lihat catatan kaki dalam al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 11, h. 6528.

[75] Lihat Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr*, jilid 5, juz 12, h. 108.

[76] Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, jilid 12, h. 453.

yang aman.[77] Penafsiran ini bertolak dari kondisi kesejarahan kaum Tsamûd. Penafsiran seperti inilah yang tampak mendasari terjemah al-Qur'an versi Kementerian Agama RI terhadap ungkapan *wasta'marakum fîhâ* dengan "dan menjadikan kamu pemakmurnya" (manusia dijadikan penghuni dunia untuk menguasai dan memakmurkan dunia).[78]

Menurut M. Quraish Shihab, meski terjadi perbedaan penafsiran seperti itu, yang jelas bahwa ayat ini mengandung perintah kepada manusia, baik langsung atau tidak langsung, untuk membangun bumi dalam kedudukannya sebagai khalîfah. Hal itu juga sekaligus menjadi alasan mengapa manusia harus menyembah kepada Allah swt semata.[79]

Sayyid Quthb menghubungkan ayat di atas, meski dalam gaya penuturan kisah dan pencelaan terhadap bangsa terdahulu, Tsamûd, yang telah dibinasakan, dengan tugas manusia sebagai *khalîfah* yang menggantikan generasi mereka[80] yang memuat sejumlah tanggung-jawab perbaikan di muka bumi. Itu artinya, meski berbentuk penuturan (naratif, *khabarî*), karena berisi celaan, ayat tersebut memuat perintah (untuk mentawhidkan Allah dan menjalankan hukum-Nya di bumi) dan larangan sebaliknya, karena memahami esensi sejarah adalah upaya "menyeberang" atau menarik pelajaran ('*ibrah* dari *'ubûr*) dari batas kisah ke pesan moral.

Selanjutnya, yang dimaksud dengan memakmurkan bumi, menurut al-Thabâthabâ'î,[81] adalah dengan mengolah bumi sehingga menjadi tempat yang bisa menghasilkan manfaat, seperti membangun pemukiman untuk dihuni, masjid untuk tempat ibadah, tanah untuk pertanian, dan taman untuk ditanami pohon yang bisa dinikmati buahnya, atau untuk rekreasi. Dengan demikian, ungkapan *ista'marakum fîhâ* bermakna bahwa Allah swt telah mewujudkan, melalui bahan bumi ini, manusia yang Dia sempurnakan dengan

---

[77] Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 2, h. 451; Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2007), jilid 12, h. 85.

[78] Tim penerjemah, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Surya Cipta Aksara, 1993), h. 336.

[79] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 5, h. 667.

[80] Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* (Beirut: Dâr asy-Syurûq, t.th.), juz 12, h. 1907.

[81] Sebagaimana dikutip oleh Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 5, h. 666.

mendidiknya tahap demi tahap dan menganugerahkannya fitrah berupa potensi yang menjadikannya mampu mengolah bumi dengan mengalihkannya ke suatu kondisi di mana ia dapat memanfaatkannya untuk kepentingan hidupnya. Dengan demikian, ia bisa memenuhi kebutuhan hidupnya, sehingga fokus hidupnya hanya tertuju kepada Allah swt.

Penafsiran al-Thabâthabâ'î di atas mengidentikkan arti "memakmurkan bumi" dengan "mengelola bumi" sehingga bisa dimanfaatkan. Hal ini tentu tidak sama persis dengan melindungi atau melestarikannya, karena dalam hal pendirian bangunan, misalnya, dianggap sebagai salah satu upaya memakmurkan bumi, padahal hal itu justeru, terutama jika dibangun di atas gunung dengan menebangi pohon atau di daerah penampungan air, justeru akan merusak alam.

Menurut Mustafa Abu-Sway, memakmurkan (*i'mâr*) tidak hanya mengandung pengertian penyebaran manusia di muka bumi dengan menempati wilayah-wilayahnya yang luas dan mendirikan bangunan, melainkan juga memuat aktivitas yang positif yang bisa menciptakan kehidupan di muka bumi menjadi makmur dengan tidak menyimpang dari ketentuan tuhan. Jadi, ayat di atas menunjukkan keterkaitan antara penciptaan dan peran yang diharapkan dari manusia. Abu-Sway mengatakan:

> *This verse reminds us of the bounty that God has bestowed upon humanity. There is a beautiful connection in the verse between demanding pure monotheism from humanity at large, despite the context which uses the people of Thamûd as a medium. Believing in the Oneness of God and the notion of* i'mâr *come hand in hand....The* i'mâr *of the earth should be in areas and projects that could benefit humanity and not harm her. This means that projects and activities that destroy the environment are excluded.*[82]
>
> *Ayat ini mengingatkan kita akan karunia yang dianugerahkan tuhan kepada manusia. Ada hubungan yang indah dalam ayat tersebut antara tuntutan monotheisme murni terhadap manusia secara luas, meskipun konteks ayat tersebut menggunakan orang-orang kaum Tsamûd sebagai medium, yaitu bahwa percaya kepada keesaan tuhan dan pengertian memakmurkan (*i'mâr*) berjalan saling mendukung... Memakmurkan (*i'mâr*) bumi harus pada wilayah-wilayah dan proyek-proyek yang akan bisa bermanfaat bagi manusia,*

---

[82] Lihat http://www.homepages.iol.ie (23 Agustus 2012).

bukan justeru merusaknya. Ini artinya bahwa proyek-proyek dan aktivitas-aktivitas yang merusak lingkungan tidak termasuk.

Sebenarnya, ada korelasi dalam ayat (*munâsabah fî al-âyah*) yang bisa menunjukkan kepada kita bahwa yang dimaksud bukan sekedar "mengelola bumi" untuk dimanfaatkan hasil, melainkan juga menjaga keseimbangannya. Ungkapan "Karena itu, mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya" (*fastaghfirûh tsumma tûbû ilaih*). Ungkapan ini merupakan isyarat bahwa mengelola bumi memang sering terjadi kesalahan, seperti eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan yang mengakibatkan ketidakseimbangan eko-sistemnya. Oleh karena itu, manusia harus mengontrol aktivitasnya dalam pengelolaan alam. Berkaitan dengan pelanggaran hak-hak Tuhan, manusia meminta ampun kepada-Nya, sedangkan berkaitan dengan pelanggaran hak-hak sesama manusia, ia menyelesaikan persoalannya melalui mekanisme penyelesaian konflik yang berlaku. Ungkapan ayat tersebut menjadi kerangka nilai rujukan dalam pengelolaan alam.[83]

Mengelola alam memang bisa terjadi kesalahan. Hal itu diisyaratkan ketika Allah swt mengemukakan rencana-Nya kepada para malaikat untuk menciptakan khalîfah di bumi. Para malaikat bertanya, "Apakah Engkau hendak menjadikan (khalîfah) di bumi siapa yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah?" Pertanyaan ini tidak dijawab oleh Allah swt dengan mengiyakan atau menafikannya, melainkan dengan mengatakan, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui" (Q.s. al-Baqarah: 30-31). Tidak mengiyakan dan tidak menafikan tersebut merupakan isyarat bahwa dalam pengelolaan alam, mungkin bisa terjadi kesalahan. Akan tetapi, kesalahan tersebut, selama tujuannya baik, bisa ditoleransi dengan meminta ampun kepada Allah swt., dan memperbaiki keadaan.[84]

Pengelolaan bumi memang dianjurkan, sebagai upaya "memakmurkannya" dalam pengertian itu. Akan tetapi, hal itu juga harus diiringi dengan menjaga keseimbangan eko-sistemnya, dengan menanami pepohonan. Konsep pengelolaan bumi seperti itu dalam fiqh

---

[83] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 5, h. 667.

[84] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 5, h. 667-668.

barangkali sama dengan konsep "menghidupkan tanah yang mati (tidak digarap sebelumnya)" (*ihyâ` al-mawât*).[85]

E. Larangan Merusak Alam: Makna Fisik dan Teologis

وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ

Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah perbaikannya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah Amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik (Q.s. al-A'râf: 56).

Larangan merusak alam dalam ayat ini diungkapkan dengan *lâ tufsidû fî al-ardh ba'd ishlâhihâ* (Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya). Larangan yang sama terulang kembali dalam surah yang sama (Q.s. al-A'râf: 85) dalam konteks ucapan yang disampaikan oleh Nabi Syu'aib kepada penduduk Madyan agar menyembah Allah swt, menyempurnakan takaran dan timbangan, serta tidak membuat kerusakan di bumi. Apa yang dimaksud dengan kerusakan (*fasâd*)? Menurut al-Râghib al-Ashfihânî, kerusakan (*fasâd*) adalah "keluarnya sesuatu dari batas keseimbangan, baik ketidakseimbangan tersebut sedikit atau banyak" (*khurûj al-syai` 'an al-I'tidâl, qalîlan kâna al-khurûj 'anhu aw katsîran*). Lawannya adalah baik, seimbang, atau harmonis (*shalâh*).[86] Muhammad Asad, menerjemahkan lâ tufsidû fî al-ardh dengan "janganlah menyebarkan kecurangan di bumi" (*do not spread corruption on earth*).[87] *Corruption* secara harpiah bermakna merubah suatu keadaan yang tepat atau normal (merusak tatanan) menjadi keadaan yang tidak normal, yang teratur menjadi tidak teratur, terkontaminasi, dan semaknanya. Kemudian, istilah ini bermakna sebagai tindakan ketidakjujuran.[88] Membuat kerusakan atau merusak (*ifsâd*) lawannya adalah

---

[85] Lihat bahasan akan datang tentang *ihyâ al-mawât* pada bagian *fiqh al-bî'ah*.

[86] Al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 381.

[87] Asad, *The Message*, h. 212.

[88] Vicotoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary* (USA: Macmillan, 1996), h. 313.

memperbaiki, membuat seimbang atau harmonis (*ishlâh*), atau berbuat baik (*ihsân*). Kata yang berakar dari *fâ-sîn-dâl* seperti digunakan sebanyak 49 kali dalam konteks yang beragam.[89]

Di antara konteks penggunaan ungkapan "kerusakan" (*fasâd*) atau "pengrusakan" (*ifsâd*) dalam al-Qur`an adalah: (1) dalam konteks keganasan peperangan tentara Thâlût dan Jâlût,[90] (2) dalam konteks kaum Tsamûd, di mana sembilan orang dari mereka membuat kerusakan di bumi,[91] (3) dalam konteks kehancuran Bani Isrâ`îl yan disebabkan mereka membuat kerusakan dua kali: pertama, menentang hukum Taurat, membunuh Nabi Syu'ya, dan memenjarakan Amia, kedua, membunuh Nabi Zakariya dan Nabi Yahyâ serta bermaksud membunuh Nabi 'Îsâ, sehingga Yerusalem kemudian dihancurkan,[92] (4) dan dalam konteks orang-orang munafik yang menghasut orang-orang kafir agar memusuhi orang-orang Islam,[93] (5) sebagai salah satu ciri orang-orang fasik: ingkar janji, memutuskan silaturahim, dan membuat kerusakan di bumi,[94] (6) mengikuti hawa nafsu dianggap sebagai pendorong pengrusakan di bumi,[95] (7) mencuri sebagai salah satu bentuk pengrusakan di bumi,[96] (8) dalam konteks pengacauan yang dilakukan oleh orang munafik disertai dengan merusak tanaman dan binatang ternak,[97] (9) dalam konteks orang-orang kafir dan musyrik yang menyembah selain Allah swt,[98] (10) pengrusakan di bumi sebagai salah satu ciri orang-orang Yahudi yang ingin menghalangi penyebaran agama Allah swt,[99] dan (11) menyembelih anak laki-laki dan membiarkan

---

[89] Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 518-519.

[90] Q.s. al-Baqarah: 251.

[91] Q.s. al-Naml: 48.

[92] Q.s. al-Isrâ': 4.

[93] Q.s. al-Baqarah: 4.

[94] Q.s. al-Baqarah: 26-27. Menurut Ibn 'Âsyûr, orang-orang fasik dimaksud adalah orang-orang Yahudi. Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr*, jilid 1, juz 1, h. 367.

[95] Q.s. al-Mu'minûn: 71

[96] Q.s. Yûsuf: 73

[97] Q.s. al-Baqarah: 205

[98] Q.s. al-Nahl: 88

[99] Q.s. al-Mâ'idah: 64

hidup anak perempuan yang dilakukan oleh Fir'aun, sebagai salah satu bentuk pengrusakan.[100]

Dari seluruh konteks penggunaan tersebut, kerusakan atau pengrusakan hampir seluruhnya bermakna teologis (non-fisik), seperti menyekutukan Allah swt., membunuh, mengikuti hawa napsu, dsb. Barangkali, hal itu karena al-Qur'an menyebut dengan "janganlah membuat kerusakan di bumi" (*lâ tufsidû fî al-ardh*), secara harpiah memang tidak sama dengan "merusak bumi". Akan tetapi, jika hanya kerusakan non-fisik, tidak terkait dengan bumi, mengapa al-Qur'an menyebut kerusakan hampir selalu disertai dengan ungkapan "di bumi"? Hal itu mungkin disebabkan karena, sebagaimana dijanjikan oleh Allah swt., bumi seharusnya memang diwarisi oleh hamba-hamba-Nya yang shaleh.[101] "Bumi" dimaksudkan sebagai sebuah tatanan yang telah ditata oleh Tuhan sebagai tempat yang seimbang dan harmonis, sehingga orang yang melakukan dosa, berarti ia merusak tatanan yang ada di muka bumi ini. Ibn 'Âsyûr mengatakan, "Membuat kerusakan di setiap bagian dari bumi sama dengan membuat kerusakan terhadap seluruh bumi" (*al-ifsâd fî kull juz' min al-ardh huwa ifsâd li majmû' al-ardh*), meskipun merusak atau memperbaiki dalam keadaan tertentu (darurat) merupakan pilihan yang tidak kaku. Rasulullah saw pernah menebang pohon kurma milik Banî Nadhîr, karena hal itu adalah pilihan terbaik dengan mempertimbangkan kemungkinan yang lebih buruk jika tidak melakukan hal itu (kasuistik, darurat). Sebaliknya, Abû Bakr pernah melarang menebang pohon milik musuh. Semuanya karena perbedaan situasi.[102] Akan tetapi, melakukan pengrusakan, secara umum, adalah merusak tatanan di muka bumi. Hal ini diisyaratkan dalam ayat berikut yang menyebut pembunuhan (tindakan pengrusakan) seorang manusia adalah sama dengan pembunuhan semua manusia:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ
النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا
مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

---

[100] Q.s. al-Qashash: 4.

[101] Q.s. al-Anbiyâ': 105.

[102] Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr*, jilid 4, juz 8, h. 174.

Oleh karena itu, Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Sesungguhnya telah datang kepada mereka Rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak di antara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan di muka bumi (Q.s. al-Baqarah: 32).

Mengapa al-Qur'an membuat perbandingan yang begitu jauh, yaitu kematian atau kehidupan satu orang manusia sama dengan kematian atau kehidupan seluruh manusia? Pertama, hal itu menunjukkan tingginya nilai hak hidup yang dimiliki oleh manusia. Kedua, pembunuhan satu orang manusia, dalam pandangan al-Qur'an, akan berimplikasi atau berpengaruh luas, karena pembunuhan satu orang manusia bukan hanya berarti menghilangkan hidupnya secara fisik, tapi bagi manusia-manusia lain adalah tindakan yang merendahkan nilai kemanusiaan. Ketiga, menurut Abdullah Yusuf Ali, "Membunuh atau berupaya untuk membunuh seseorang, karena ia mewakili suatu contoh (bagi orang lain), sama dengan membunuh semua orang yang mendukung contoh tersebut (manusia)" (*to kill or seek to kill an individual, because he represents an ideal, is to kill all who uphold the ideal*).[103] Membunuh adalah salah satu bentuk pengrusakan terhadap tatanan yang telah diatur oleh Nabi, sehingga membunuh seorang manusia saja sama dengan membunuh semua manusia. Itu artinya juga membunuh adalah merusak tatanan yang ada di bumi. Dalam konteks pembicaraan kita tentang pengrusakan bumi, tindakan ini meskipun hanya bersifat fisik, tidak bersifat teologis seperti dimaksud dari konteks-konteks penggunaan al-Qur`an, termasuk dalam kategori "pengrusakan di bumi", karena tindakan tersebut tetap akan bertentangan dengan misi kenabian yang berupaya membuat tatanan bumi yang dari segi teologis dihuni oleh penghuninya yang bertawhîd dan taat, melainkan juga membuat tatanan bumi yang nyaman dan lestari.

---

[103] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabîyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1968), h. 253.

Sisi lain yang bisa kita lihat dari ungkapan "janganlah merusak (membuat kerusakan) di bumi" (*lâ tufsidû fî al-ardh*) adalah penghilangan objek kata kerja (*maf'ûl bih*). Penghilangan tersebut menunjukkan bahwa objeknya umum. Jadi, larangan tersebut mencakup semua bentuk pengrusakan segala tatanan yang ada di bumi, baik yang sifatnya fisik atau non-fisik, baik pelanggaran hukum-hukum Allah swt maupun pengrusakan lingkungan. Jika dilihat korelasi ayat ini dengan ayat sebelumnya, bisa dipahami bahwa pengrusakan di muka bumi adalah bagian dari tindakan melampaui batas (*i'tidâ'*). Dari korelasi makna ini, bisa dipahami bahwa tindakan yang melampaui batas (aturan, hukum) yang ditentukan bisa dianggap sebagai bentuk pengrusakan. Oleh karena itu, pengrusakan tersebut ruang lingkupnya luas dan objeknya juga luas.

Ayat di atas disertai dengan ungkapan "setelah perbaikannya" (*ba'd ishlâhihâ*). Lalu, apa yang dimaksud dengan perbaikan yang telah dilakukan? Perbaikan tersebut jika dihubungkan dengan konsep perubahan, seperti yang disebut dalam Q.s. al-Ra'd: 11, pelakunya ada dua, yaitu Allah swt dan manusia. Perubahan yang dilakukan oleh Allah swt terjadi berkaitan dengan hukum-hukum yang ditetapkan-Nya. Jika hukum tersebut berkaitan dengan masyarakat, maka yang dimaksud adalah hukum sosial, yaitu hukum bangun-runtuhnya sebuah masyarakat atau bangsa. Jika hukum tersebut berkaitan dengan dunia fisika (alam), maka yang dimaksud adalah hukum fisika (hukum alam), yaitu keajegan fenomena alam yang memungkinkan diteliti dan diamati secara ilmiah, seperti peredaran matahari, kelembaban udara, dan sebagainya. Perubahan yang dilakukan oleh manusia berkaitan dengan "apa yang ada dalam diri mereka" (*mâ bi anfusihim*), yaitu nilai dan kehendak yang menjadi pendorong perubahan. Dengan dua pendorong tersebut, manusia bisa melakukan perubahan dalam konteks sosial.[104] Akan tetapi, ia juga bisa melakukan perubahan dalam konteks lingkungan sekitarnya. Jika yang dimaksud adalah *ishlâh* (perbaikan), maka perubahan yang dimaksud adalah perubahan positif.

Khusus tentang perbaikan lingkungan, pertama, perbaikan yang dilakukan oleh Allah swt berkaitan dengan diciptakannya bumi ini

---

[104] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhû'î atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2006), h. 322.

sebagai tempat yang nyaman untuk dihuni dengan segala potensi yang bisa digali darinya untuk kehidupan manusia. Di kalangan mufassir, perbaikan tersebut ditekankan pada dimensi maknawi (non-fisik), tapi juga berarti bahwa tidak tercakup dimensi kongkret seperti ini (fisik, lingkungan). Abû al-Syaikh meriwayatkan dari Abû Bakr bin 'Iyâsy, bahwa ia pernah ditanya tentang firman Allah swt "Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah perbaikannya". Abû Bakr bin 'Iyâsy menjawab, "Sesungguhnya Allah telah mengutus Nabi Muhammad kepada penduduk bumi, padahal mereka ketika itu dalam keadaan rusak (kacau), kemudian Allah swt memperbaiki mereka dengan diutusnya Nabi Muhammad. Oleh karena itu, siapa saja yang mengajak untuk menyalahi apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad, ia termasuk orang yang membuat kerusakan di bumi".[105] Perbaikan terbesar, tegas penulis *Tafsîr al-Manâr*, adalah memperbaiki keadaan manusia dengan hidayah agama dan mengutus Rasul. Selanjutnya, perbaikan di muka bumi juga dilakukan dengan menciptakan bumi agar bisa dimanfaatkan hasilnya (*taskhîr*), sehingga yang dimaksud dengan merusak bumi adalah merusak keseimbangannya yang menyebabkan tidak bisa lagi dimanfaatkan hasil-hasilnya.[106] Itu artinya bahwa larangan membuat kerusakan di bumi tidak hanya bermakna teologis (non-fisik), karena pengrusakan bumi secara fisik dengan sendiri juga akan bertentangan dengan hukum-hukum agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Jadi, larangan membuat pengrusakan setelah perbaikan bumi yang diciptakan oleh Allah swt dengan kondisi seperti ini berarti perintah untuk melestarikan lingkungan hidup yang sehat dan alami. Kedua, perbaikan yang dilakukan oleh manusia berkaitan dengan menciptakan sesuatu yang baru yang baik dan membawa kemaslahatan. Perbaikan lingkungan adalah melalui inovasi teknologi yang tetap ramah lingkungan dengan memahami hukum-hukumnya. Upaya perbaikan tidak sebatas pada upaya memanfaatkan (mengelola) alam dengan teknologi, melainkan juga rekayasa teknologi yang bisa meningkatkan kualitas kesembangan alam.[107]

---

[105] Sebagaimana dikutip dalam Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, juz 8, h. 366.

[106] Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, juz 8, h. 366.

[107] Lihat Nurcholish Madjid, "Kalam Kekhalifahan...", h. 31. Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî memahami bahwa karena alam semesta telah diciptakan dengan hukum (*qawâwîn al-kaun*) yang pasti oleh Tuhan, maka manusia sebenarnya dalam posisi

Larangan melakukan pengrusakan di bumi dalam ayat ini disertai dengan perintah untuk berbuat baik (*ihsân*), karena di akhir ayat ini, disebutkan bahwa rahmat Allah dekat dengan orang-orang yang berbuat baik (*inna rahmat Allâh qarîb min al-muhsinîn*). Dalam ayat lain, *ifsâd* memang diperlawankan dengan *ihsân*,[108] atau *ishlâh*, seperti tampak kedua lawan kata tersebut dalam ayat ini. Kata *ihsân* digunakan sekitar 40 kali dalam al-Qur'an dalam berbagai konteks makna beragama, seperti: melakukan kewajiban, melakukan amaln sunnat (*nawâfil*), ikhlash, dan berkata baik.[109] Ada dua bentuk *ihsân*, yaitu dalam bentuk memberi orang lain atau berbuat baik dan dalam bentuk bertindak baik.[110] Jadi, dalam bentuk pemberian atau tindakan. Menurut al-Harli, *ihsân* dalam konteks hubungan antarmanusia adalah puncak kebaikan, yaitu memandang diri pada diri orang lain, sehingga ia memberi untuk orang lain itu apa yang seharusnya ia ambil sendiri. Sedangkan, dalam konteks hubungan dengan Allah swt, *ihsân* adalah leburnya diri manusia sehingga ia hanya "melihat" Allah swt. Dalam hubungan sesama manusia, seorang *muhsin* tidak lagi melihat dirinya, ia hanya melihat orang lain. Ia melihat dirinya pada posisi kebutuhan orang lain dan tidak melihat dirinya pada saat beribadah kepada Allah swt. Ini adalah puncak dalam segala amal.[111]

Sifat *ihsân* lebih luhur daripada sifat adil, karena seseorang yang adil menuntut semua haknya dan tidak menahan hak orang lain, ia memberi sesuai dengan kadar yang sebenarnya, sedang seorang *muhsin* memberi lebih banyak daripada yang seharusnya dan rela menerima

---

yang pasif. Manusia, tegas al-Sya'râwî, tidak bisa memerintah matahari untuk terbit. Yang bisa ia lakukan adalah mengatur gerak hidup agar sesuai dengan tuntunan al-Qur`an. Lihat al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid 7, h. 4181. Tentu saja, manusia tidak sepasif itu, karena betapa pun alam ini telah diciptakan dengan segala hukum, alam saja tidak bisa dibiarkan dengan berjalan apa adanya. Pantai secara alami bisa terabrasi oleh air laut, misalnya. Oleh karena itu, apa yang dikatakan Mujiyono Abdillah (*Agama Ramah Lingkungan*, h. 140) tentang konsep "pemeliharaan lingkungan didelegasikan oleh Tuhan kepada *sunnah* lingkungan, *the objective of environment*" tentu membiarkan alam rusak dengan keganasan alam sendiri.

[108] Lihat Q.s. al-Qashash: 77.

[109] Ahmad al-Syarbâshî, *Akhlâq al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Râ'id al-'Arabî, 1981), h. 47-48.

[110] al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 126.

[111] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 4, h. 144-145.

apa yang kurang dari haknya.[112] Fakhr al-Dîn al-Razî, sebagaimana dikutip al-Syarbâshî, mengatakan, "Adil dalam ketaatan adalah melaksanakan kewajiban, sedang melebihi dari kewajiban juga ketaatan, tapi termasuk kategori *ihsân*". Jadi, adil adalah sesuai dengan kewajiban, atau apa yang seharusnya, sedangkan ihsân adalah memberi kelebihan dari kewajiban, baik dari dari kuantitas maupun kualitas.[113]

Perintah berbuat baik dalam ayat ini relevan dalam pembicaraan kita tentang pengrusakan lingkungan, karena perintah berbuat baik tidak hanya kepada manusia, melainkan kepada lingkungan, bahkan dalam segala hal, sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad: "Sesungguhnya Allah swt memerintah untuk berbuat baik (*ihsân*) dalam segala sesuatu" (*innallâh kataba al-ihsân 'alâ kulli syai`*), termasuk ketika menyembelih binatang, yaitu dengan menajamkan pisau, ketika perang, dan sebagainya. Hal itu karena Islam mengajarkan keluhuran budi. Ajaran moral al-Qur`an menjadi inti (*core*) yang mendasari pelbagai aturan spesifik. Tidak akan ada aturan halal-haram yang tercerabut dari ajaran moralnya yang universal dan abadi.

---

[112] Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 4, h. 145; al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 126.
[113] al-Syarbâshî, *Akhlâq al-Qur'ân*, h. 48.

BAB IV
KUFR EKOLOGIS

Kekafiran adalah penolakan subjektif atas keimanan terhadap keteraturan, keindahan, makna, dan kehidupan abadi. Kekafiran dalam hubungannya dengan iman adalah laksana kekacauan dalam hubungannya dengan kosmos (yang harmonis), sama halnya dengan neraka kesengsaraan dalam hubungannya dengan surga kebahagiaanAbdullah Yusuf Ali[1]

A. Semantik dan Ruang Lingkup Makna *Kufr*

Kata *kufr* berakar dari hurup *kâf, fâ'*, dan *râ'* yang bermakna "menutupi". Malam disebut sebagai *kâfir* karena menutupi segala objek dengan kegelapan, dan petani juga disebut *kâfir* karena menutupi benih di tanah.[2]

Kufr dalam al-Qur'an ada beberapa macam:

1. *Kufr al-inkâr.*

Kufr ini mengandung pengertian pengingkaran atau pendustaan terhadap Allah swt., rasul-rasul-Nya, ayat-ayat-Nya, dan hari kemudian. Dalam Q.s. al-'Ankabût: 52, misalnya, dikemukakan bahwa orang-orang yang percaya kepada kebatilan dan mengingkari Allah swt.

---

[1] Sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 297.

[2] Al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah, 2003), h. 435.

Ungkapan dengan *fi 'l mâdhî* selain mengungkap bentuk kekafiran, juga menerangkan watak-watak dan karakteristik-karakteristik orang-orang kafir, misalnya orientasi hidup yang hanya tertuju kepada dunia, menjadi syetan dan *thâghût* sebagai tuhan, penolong, dan teman akrab (Q.s. al-Baqarah: 257, al-Nisâ`: 51, 76), memiliki watak yang sombong dan angkuh (Q.s. al-Ahqâf: 10), dan tidak mengambil *i'tibâr* dari penciptaan alam (Q.s. al-Baqarah: 26, al-Anbiyâ`: 30).[3] *Kufr al-inkâr* tercakup dalam ungkapan *kufr* sendiri yang makna pengingkaran dan tercakup dalam ungkapan *inkâr*. Kata *nakr* atau *inkâr* adalah lawan dari *'irfân* (mengenal, mengetahui), seperti tampak dalam Q.s. Yûsuf: 58, di mana kata *munkirûn* digunakan untuk menyebut saudara-saudara Nabi Yûsuf as. yang tidak mengenalnya, padahal Nabi Yûsuf as. masih mengenal (*'arafa*) mereka. Namun, kata *inkâr* terkadang semakna dengan *juhûd*, seperti dalam Q.s. al-Nahl: 83. Term *nakr* dan kata jadiannya, selain bermakna pengingkaran, juga terkadang bermakna "kebencian", "paling buruk", dan yang paling banyak bermakna "kemungkaran".[4]

Di antara ayat yang berbicara tentang *kufr* jenis ini adalah:

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ
مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

Sesungguhnya orang-orang yang kafir (ingkar) dengan ayat-ayat Allah dan membunuh para Nabi yang memang tidak dibenarkan dan membunuh orang-orang yang menyuruh manusia berbuat adil, gembirakanlah mereka bahwa mereka akan menerima siksa yang pedih (Q.s. Âl 'Imrân: 21).

2. *Kufr al-juhûd.*

Ungkapan *kufr* dalam *juhûd* muncul sebanyak dua belas kali dalam al-Qur'an. Dari segi bahasa, *juhûd* adalah lawan dari *iqrâr* (pengakuan). Dalam pengertian ini, *juhûd* memiliki kesamaan dengan *inkâr*. Akan tetapi, berbeda dengan ingkar biasa, juhûd adalah pengingkaran terhadap sesuatu yag diketahui pasti kebenarannya (*al-inkâr ma'a al-*

---

[3] Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an: Sualu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 30-34.

[4] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 43-44.

'ilm).[5] Al-Râghib al-Ashfihânî mendefinisikan *juhûd* sebagai "menafikan sesuatu yang diakui dalam hati dan mengakui sesuatu yang dinafikan dalam hati" (*nafy mâ fî al-qalb itsbâtuh, wa itsbât mâ fî al-qalb nafyuh*).[6] Dengan demikian, *juhûd* adalah semacam bentuk pengingkaran terhadap sesuatu yang sebenarnya diketahui atau diyakini di hati sebagai sesuatu yang benar, atau sebaliknya, mengakui sesuatu yang sebenrnya diketahui atau diyakini di hati sebagai sesuatu yang salah. Jadi, *juhûd* mungkin berupa penolakan kebenaran atau pengakuan terhadap sesuatu yang salah. Faktor-faktor penyebabnya mungkin karena kesombongan, takut kehilangan kehormatan, dan sebagainya. Turunnya Q.s. al-An'âm: 33 dilatarbelakangi oleh peristiwa tiga tokoh utama Quraisy, yaitu Abû Jahl, Abû Sufyân, dan al-Akhnas. Selama tiga malam berturut-turut, mereka secara perorangan dan sembunyi-bunyi mengintip Nabi membaca al-Qur'an. Setiap kali, mereka saling kepergok, mereka berjanji untuk tidak mengulanginya lagi, namun tetap terulang hingga tiga malam. Abû Jahl akhirnya mengakui bahwa ia menolak ajaran Nabi hanya karena gengsi, karena marganya dan marga Nabi (keturunan 'Abd Manâf) selalu bersaing.[7]

Di antara ayat yang berbicara tentang *kufr* jenis ini adalah:

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ

Sesungguhnya Kami mengetahui bahwasanya apa yang mereka katakan itu menyedihkan hatimu. (Janganlah kamu bersedih hati), karena mereka sebenarnya bukan mendustakan kamu, akan tetapi orang-orang yang zalim itu mengingkari ayat-ayat Allah.

3. *Kufr al-nifâq.*

Kata *nifâq* dan kata jadiannya muncul dalam al-Qur'an sebanyak 37 kali. Kata yang berakar dari *nûn-fâ'-qâf* tidak selalu menunjukkan kemunafikan, melainkan ada makna lain: "nafkah" (*nafaqah*) atau "memberi nafkah" atau menggunakan harta (*infâq*) sebanyak 73 kali, dan "lobang" satu kali. Ada pendapat yang mengatakan bahwa kata

---

[5] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 41-42.

[6] al-Ashfihânî, *al-Mufradât*, h. 95.

[7] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 42-43.

nifâq yang berarti kemunafikan diambil dari kata *al-nafiqa'* yang bermakna lobang tikus. *Kufr* jenis ini adalah kebalikan dari *kufr al-juhûd*, yaitu pengakuan dengan lidah dan pengingkaran dengan hati, dan oleh al-Râghib al-Ashfihânî diartikan sebagai "masuk ke dalam syara' (agama) dari satu pintu dan keluar darinya dari pintu lain". *Nifâq* adalah *kufr* yang terselubung. Oleh karena itu, dalam al-Qur'an sering *nifâq* dan orang munafik diidentifikasi dengan *kufr*, di samping *nifâq*. Mayoritas ulama berpendapat bahwa orang-orang munafik muncul pada periode Madinah. Menurut Fazlur Rahman, orang-orang munafik sudah muncul pada periode Makkah sebagai sekelompok orang-orang mu'min yang lemah imannya dan tidak kuat terhadap tekanan. Sebelas ayat di awal Surah al-'Ankabût yang berbicara tentang orang-orang munafik jelas sekali adalah ayat-ayat makkîyah.[8]

Di antara ayat yang berbicara tentang *kufr* jenis ini adalah:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ

Hari rasul, janganlah hendaknya kamu disedihkan oleh orang-orang yang bersegera (memperlihatkan) kekafirannya, yaitu di antara orang-orang yang mengatakan dengan mulut mereka: "Kami telah beriman", padahal hati mereka belum beriman (Q.s. al-Mâ`idah: 41).

4. *Kufr al-ilhâd.*

Kata *ilhâd* berasal dari kata *lahd* yang bermakna "penyimpangan dari bagian tengah ke salah satu dari dua sisi". Dari sini, kemudian kata *ilhâd* dimaknai sebagai penyimpangan dari kebenaran. Kata *ilhâd* atau *lahd* digunakan enam kali dalam al-Qur`an, tiga kali di antaranya bermakna penyimpangan dari kebenaran, sedangkan yang lainnya digunakan dalam konteks: (1) penyimpangan dalam pengertian penodaan nama-nama Allah swt yang agung (*al-asmâ` al-husnâ*) (Q.s. al-A'râf: 180) dengan menggunakannya pada sembahan-sembahan selain Allah swt, atau menggambarkan Tuhan secara fisik (*tajsîm, anthropomorphism*); (2) penyimpangan terhadap ayat-ayat Allah swt. (Q.s. Fushshilat: 40), baik ayat-ayat semesta (*kawnîyah*) maupun ayat-

---

[8] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 124-126.

ayat al-Qur`an (*qawlîyah*), yaitu dengan memuja objek-objek alam, meskipun tetap meyakininya sebagai tanda keberadaan Tuhan, dan dengan menganggap al-Qur`an sebagai buatan Nabi Muhammad saw; (3) penyimpangan orang-orang musyrik Mekkah dengan menghalang-halangi orang-orang mu`min memasuki Masjid al-Harâm (Q.s. al-Hajj: 25). Dengan demikian, *ilhâd* sebenarnya tidak hanya berkonotasi pengingkaran keberadaan dan kemahakuasaan Tuhan (*kufr al-inkâr*), melainkan juga *kufr al-syirk*, *kufr al-juhûd*, *kufr al-riddah*, dan segala bentuk penyimpangan akidah.[9]

Di antara ayat yang berbicara tentang *kufr* jenis ini adalah:

وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

*Hanya milik Allah nama-nama teragung (*al-asmâ' al-husnâ*), maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut nama-nama itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan.*

5. *Kufr al-syirk.*

Secara literal, *syirk* bermakna bagian atau persekutuan. Secara istilah, syirk adalah menjadikan segala selain Allah swt sebagai objek yang juga dipuja dan disembah. Kata *syirk* dan kata jadiannya digunakan sebanyak 161 kali dalam al-Qur'an. Perbuatan *syirk* dimasukkan dalam kategori *kufr*, karena pada hakikatnya perbuatan itu mengingkari keesaan Tuhan, baik dalam zat-Nya, sifat-Nya, maupun perbuatan-Nya. Jadi, meskipun orang-orang musyrik tidak mengingkari keberadaan Tuhan sebagai pencipta dan pengendali alam, mereka mengingkari kesempurnaan Tuhan dengan menjadi makhluk sebagai tandingan atau sekutu-Nya.[10] Orang-orang musyrik atau para pelaku syirk sering disebut sebagai orang-orang kafir (*alladzîna kafarû, al-kâfirûn*, atau

---

[9] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 44-46.

[10] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 47-48.

al-kuffâr) di samping *musyrikûn*. Para ulama membagi syirk menjadi dua jenis, yaitu syirk besar (*syirk akbar*) dan syirk kecil (*syirk ashghar*). Jenis pertama adalah mempersekutukan Tuhan, sedangkan jenis kedua adalah pamer. Yang banyak disoroti oleh al-Qur'an adalah syirk besar dalam bentuk penyembahan berhala.[11]

Di antara ayat yang berbicara tentang *kufr* jenis ini adalah:

قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ

Ibrahim berkata: "Mengapakah kalian menyembah selain Allah sesuatu yang tidak dapat memberi manfaat sedikitpun dan tidak (pula) memberi mudharat kepada kamu?"

6. *Kufr al-ni'mah.*

Kufr jenis ini bukanlah *kufr* yang berarti pengingkaran, melainkan tidak menyukuri nikmat yang diberikan oleh Allah swt. Syukur bermakna "menampakkan nikmat", sedangkan kufr dalam konteks ini adalah "melupakan atau menyembunyikan nikmat". Menurut Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ, syukur adalah "menggunakan nikmat pemberian sesuai dengan tujuan dan kehendak pemberi nikmat". Dalam al-Qur`an, kufr al-ni'mah tampak disebut sebagai kecenderungan yang sangat kuat pada diri manusia. Dalam Q.s. Ibrâhîm: 15, manusia dicela dengan ungkapan penyangatan arti (*mubâlaghah*) sebagai "benar-benar zalim dan teramat kafir). Ungkapan "*kafûr mubîn*" (benar-benar kafir nikmat) terulang sepuluh kali. *Kufr* nikmat sebagai penyalahgunaan nikamt-nikmat Allah swt sebenarnya telah dilakukan secara langsung oleh orang-orang yang memang tergolong kafir (kafir ingkar, kafir *juhûd*, musyrik, dan munafik). Mereka semua terlibat dalam penyalahgunaan nikmat-nikmat Tuhan, karena mereka menggunakan nikmat-nikmat itu bukan pada tempat yang sewajarnya dan diridhai oleh Allah swt. Bahkan, mereka menggunakannya untuk membuat kerusakan di muka bumi. Begitu juga, orang-orang mu`min juga bisa menjadi kafir nikmat, karena mereka

---

[11] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 135-136.

tidak menggunakan nikmat sesuai dengan fungsinya, atau tidak sesuai dengan cara yang diridhai oleh Allah swt. Salah satu hal yang dikritik oleh al-Qur`an adalah tidak digunakannya atau digunakan bertentangan dengan tujuan pemberi nikmat (Tuhan) tiga potensi besar yang dimiliki oleh manusia, yaitu pendengaran (*al-sam'*), penglihatan (*al-bashar*), dan hati dan akal pikiran (*fu`âd*).[12] Oleh karena itu, orang yang menggunakan pengetahuannya untuk tujuan destruktif, seperti membuat pengrusakan lingkungan, di satu sisi, dan orang yang tidak menggunakan tiga potensi itu, seperti dengan bersikap malas, tidak kreatif, dan semaknanya, adalah kafir nikmat.[13]

Di antara ayat yang berbicara tentang *kufr* jenis ini adalah:

وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكۡفُرُوٓاْ أَنتُمۡ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيّٞ حَمِيدٌ

Musa berkata: "Jika kalian dan orang-orang yang ada di muka bumi semuanya mengingkari (nikmat Allah), sesungguhnya Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji".

7. *Kufr al-irtidâd* (*al-riddah*).

Kata *irtidâd* atau *riddah* berasal dari kata *radd* yang bermakna "berbalik kembali". Dari perspektif agama, *irtidâd* atau *riddah* adalah kembali kepada kekafiran, baik iman tersebut juga didahului oleh kekafiran atau tidak. Menurut al-Râghib al-Ashfihânî, *riddah* digunakan kembali kepada kekafiran sesudah beriman, sedangkan *irtidâd* digunakan dalam pengertian umum, di samping dalam pengertian khusus tersebut. Dalam al-Qur`an, kata *irtidâd* sebagai kembali kepada kekafiran digunakan empat kali; dua kali secara eksplisit (Q.s. al-Baqarah: 217 dan al-Mâ`idah: 54) dan dua kali secara implisit (Q.s. al-Mâ`idah: 21 dan Muhammad: 25).[14] Para ulama berbeda pendapat tentang hal-hal yang menyebabkan kemurtadan. Al-Jazâ`irî, misalnya, menyebut antara lain: mencaci Tuhan, Rasul-Nya dan malaikat-Nya, mengingkari Tuhan, kerasulan, dan menyatakan adanya rasul sesudah

---

[12] Lihat Q.s. al-Nahl: 78, al-Sajdah: 9, al-Mu'minûn: 78, dan al-Mulk: 23.

[13] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 144-149.

[14] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 150.

Muhammad saw, mengingkari sifat-sifat Tuhan, dsb. Al-Ghazâlî menetapkan tiga pokok keimanan yang utama yang menyebabkan orang yang mengingkari dianggap murtad, yaitu iman kepada Allah swt., iman kepada Rasul-Nya, dan iman kepada hari kemudian (*al-ma'âd*). Al-Ghazâlî menganggap sebagai kafir orang yang mengingkari kebangkitan jasmani, tidak mengetahuinya Tuhan berkaitan dengan hal-hal yang detail (*juz`îyât*), dan meyakini keabadian alam. Muhammad 'Abduh mengatakan bahwa hakikat *kufr* adalah pengingkaran terhadap al-Qur`an, isinya, dan terhadap Nabi Muhammad saw yang menyampaikannya.[15]

Di antara ayat yang berbicara tentang *kufr* jenis ini adalah:

وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾

Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya (Q.s.al-Baqarah: 217).

8. *Kufr Ahl al-Kitâb.*

Menurut Harifuddin Cawidu, konsep *Ahl al-Kitâb* bisa diperluas pada komunitas selain Yahudi dan Nasrani yang juga memiliki kitab suci dari Tuhan dan bisa ditelesuri perkembangan akidahnya dengan monotheisme, khususnya Majusi, Shâbi'ah, dan Hindu. Terhadap mereka, ada perlakuan khusus, seperti dalam hal makanan. Khusus Yahudi dan Nasrani, mereka juga mengimani pokok keimanan yang sama dengan keimanan dalam Islam. Mereka dikategorikan sebagai kâfir, karena keimanan mereka yang parsial. Mereka membuat diskriminasi terhadap rasul-rasul Allah swt dan kitab-kitab suci-Nya, terutama terhadap Nabi Muhammad dan al-Qur'an.[16]

Dari klasifikasi *kufr* di atas, jelas bahwa setiap jenis *kufr* memiliki karakteristik tersendiri. Akan tetapi, semua jenis tersebut tetap memiliki hubungan makna awalnya, yaitu menutupi, atau lebih tepatnya,

---

[15] Cawidu, *Konsep Kufr,* h. 154-157.

[16] Cawidu, *Konsep Kufr,* h. 232.

menutupi kebenaran. Kebenaran dimaksud meliputi: Tuhan sebagai kebenaran mutlak, sumber segala kebenaran, dan segala yang berasal dari Tuhan dalam bentuk ciptaan-Nya yang berhikmah, semua ajaran yang berasal dari-Nya dan disampaikan oleh rasul-rasul-Nya, kebenaran sebagai lawan kebatilan, kepalsuan, dan ketidakhakikian. Jadi, orang kafir adalah orang menolak, mendustakan, mengingkari, bahkan anti-kebenaran. Orang yang kafir nikmat, misalnya, adalah orang yang orang yang menutupi nikmat-nikmat Tuhan dalam arti menyembunyikannya, menempatkannya bukan pada tempatnya, dan menggunakannya bukan pada hal-hal yang diridhai oleh Tuhan sebagai pemberi nikmat.[17]

Di antara ayat yang berbicara tentang *kufr* jenis ini adalah:

يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا

Wahai Ahl al-Kitâb, *janganlah kalian melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kalian mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya al-Masîh, Isa putera Maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) roh dari-Nya. Maka berimanlah kalian kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga", berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan yang Maha Esa, Mahasuci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah menjadi Pemelihara.*

B. Pengrusakan Alam Sebagai Manifestasi *Kufr*

Sebagaimana dikemukakan, membuat kerusakan (*ifsâd*) memiliki makna fisik (terhadap lingkungan) dan non-fisik (teologis, pengrusakan tatanan agama Islam berupa aturan-aturannya). Dalam banyak konteks penggunaannya dalam al-Qur'an sebanyak 50 kali, kata "kerusakan" (*fasâd*) dan kata jadiannya digunakan untuk menunjukkan perbuatan orang-orang kafir yang menimbulkan kerusakan di masyarakat.

Kata *fasâd* dan kata jadiannya yang digunakan dalam menjelaskan orang-orang kafir memiliki dua makna. Pertama, *fasâd* yang bermakna

[17] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 232.

umum dan mendasar, yaitu semua bentuk pengrusakan tatanan yang sudah baik, harmonis, di dunia, baik yang dikehendaki oleh manusia atau tidak, seperti gempa, kemarau, banjir, perang, perampokan, dan semua bentuk disharmoni dan instabilitas kehidupan. Al-Qur'an menyebut bahwa manusialah, baik secara langsung atau tidak, yang menjadi penyebab kerusakan di bumi, sehingga mereka harus bertanggungjawab. Dalam Q.s. al-Mu'minûn: 71, disebutkan bahwa jika manusia mengikuti hawa napsu, bumi, langit, dan segala isinya akan dihancurkan. Kedua, *fasâd* dan kata jadiannya yang menjelaskan secara langsung perbuatan-perbuatan pengrusakan yang dilakukan oleh orang-orang kafir. Beberapa konteks penggunaan yang telah disebutkan pada bab 3, menunjukkan setidak sebelas hal, di mana al-Qur'an menyebutkan orang atau kelompok tertentu sebagai perusak bumi dengan bentuk perbuatan mereka, seperti kehancuran Banî Isrâ'îl, karena mereka telah membuat kerusakan dua kali di muka bumi (*latufsidunna fî al-ardh marratain*), yaitu: pertama, menentang hukum Taurat, membunuh Nabi Syu'ya, dan memenjarakan Amia, kedua, membunuh Nabi Zakarya dan Yahyâ, serta bermaksud membunuh Nabi 'Îsâ, sehingga Yerusalem dihancurkan.[18]

Jika kita melihat dari cara al-Qur'an menghadapkan (mempertentangkan) dua hal, dalam Q.s. Shâd: 28[19] dengan sangat jelas bahwa orang-orang yang beriman dan beramal shaleh adalah lawan orang-orang yang melakukan pengrusakan (*mufsidîn*). Selanjutnya, kelompok pertama disebut sebagai orang-orang yang bertakwa (*muttaqîn*) yang diperlawankan dengan sedangkan kelompok yang kedua disebut sebagai orang-orang yang berbuat maksiat (*fujjâr*). Para mufassir menafsirkan "orang-orang melakukan pengrusakan (*mufsidûn*)" dan "orang-orang yang berbuat maksiat (*fujjâr*)" adalah orang-orang kafir.[20]

---

[18] Q.s. al-Isrâ': 4.

[19] Lihat teks ayat selengkapnya dalam bahasan berikutnya tentang *kufr* terhadap keberhikmahan penciptaan alam.

[20] Lihat, misalnya, Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), jilid 4, h. 34; 'Abd al-Ra`ûf Singkel, *Tarjumân al-Mustafid* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), h. 456. Lihat juga, Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious Concept in the Qur`ân* (Montreal: McGill University Press, 1966), h. 162-164.

Penyebutan terhadap orang-orang kafir sebagai orang-orang yang melakukan pengrusakan (*mufsidûn*) digunakan juga terhadap kaum Nabi Syu'aib, bangsa Madyan, karena mereka curang dalam menimbang. Penyebutan yang sama juga digunakan terhadap kaum Nabi Lûth karena perilaku homoseksual yang mereka lakukan secara terang-terangan, baik yang didasarkan atas suka sama suka maupun dengan memperkosa laki-laki yang kebetulan lewat atau memasuki negeri mereka.[21]

Orang-orang kafir lainnya yang juga mendapat atribut sebagai orang-orang perusak adalah orang-orang munafik. Dalam Q.s. al-Baqarah: 11-12, mereka disebut sebagai perusak karena tindakan makar, teror, dan pengkhianatan terhadap kaum muslimin. Dalam ayat 205 pada surah yang sama, mereka disebut perusak karena menghancurkan tanaman atau flora (*harts*) dan hewan atau fauna (*nasl*). Ayat tersebut adalah:

وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ

Dan apabila ia (orang munafik) berpaling (dari kamu), ia berjalan di atas bumi untuk melakukan kerusakan padanya, merusak tanaman dan hewan, padahal Allah tidak menyukai kebinasaan.

Secara harpiah, ayat di atas bisa dipahami bahwa orang-orang munafik adalah perusak lingkungan, karena mereka merusak tanaman dan hewan. Pengrusakan terhadap lingkungan adalah pengrusakan kehidupan manusia, karena flora dan fauna adalah sumber kehidupan mereka.

Para mufassir umumnya menafsirkan pengrusakan tersebut secara metapor. Muhammad 'Abduh, misalnya, mengatakan bahwa ayat tersebut adalah bentuk metapor dari perbuatan yang menyakiti orang lain. Sedangkan, al-Azharî, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ, menafsirkan *al-harts* dengan "istri" berdasarkan Q.s. al-Baqarah: 223 yang menyebutkan metapor "ladang" untuk pengertian "istri", dan menafsirkan *al-nasl* dengan "anak keturunan". Jadi, kedua

---

[21] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 80. Lihat Q.s. al-'Ankabût: 30.

ungkapan tersebut menunjukkan rumah tangga. Dengan demikian, orang-orang munafik disebut sebagai perusak karena mereka merusak rumah tangga, atau secara lebih luas, merusak tatanan sosial masyarakat, karena rumah tangga adalah unit pembentuk masyarakat. Imam Ja'far al-Shâdiq menafsirkan *al-harts* dengan "agama" dan *al-nasl* dengan "kemanusiaan". Dengan demikian, orang-orang munafik telah merusak agama dan kemanusiaan dengan segala aspeknya.[22]

Menurut Muhammad Asad, kata *al-harts* bermakna tanaman, yaitu semua yang semua yang diperoleh begitu saja atau diolah dengan proses melalui kerja, dan karenanya bisa diterjemahkan sebagai "keperluan hidup manusia di dunia", khususnya hasil yang dipanen dari ladang. Jika *al-harts* dipahami dengan "tanaman", juga bisa dipahami secara metapor untuk pengertian semua upaya manusia secara umum, dan khususnya upaya sosial. Dari penafsiran-penafsiran di atas, bisa dipahami bahwa jika sikap mental seperti yang disebutkan dalam ayat tersebut diterima dan diterima sebagai perilaku sosial, akibat yang terhindarkan adalah kerusakan moral yang akhirnya berakibat pada disintegrasi sosial.[23] Jadi, kerusakan yang dilakukan oleh orang-orang munafik berakibat luas pada rusaknya tatanan sosial masyarakat, sehingga pengrusakan yang mereka lakukan disebut sebagai kekafiran.

Di samping al-Qur'an menyebut kelompok orang-orang kafir tertentu sebagai perusak, al-Qur'an juga menyebut sebagai perusak kepada umat-umat terdahulu yang telah melakukan kerusakan dan mereka telah dihancurkan. Al-Qur'an membeberkan kehancuran mereka agar kita mengambil pelajaran di balik kehancuran tersebut, "renungkanlah akibat (kesudahan) orang-orang yang melakukan kerusakan" (*fanzhur kayfa kâna 'âqibat al-mufsidîn*).[24] Kehancuran tersebut merupakan akibat dari pengrusakan yang dilakukan yang berefek luas terhadap hancurnya tatanan sosial secara menyeluruh. Ungkapan ayat secara khusus ditujukan dalam konteks Fir'aun dan kaumnya yang tidak mau menerima dan mengakui kebenaran karena kesombongan mereka, walaupun mereka sebenarnya meyakini

---

[22] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 81.

[23] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 45.

[24] Lihat Q.s. al-Naml: 14.

kebenaran mukjizat Nabi Musa. Hubungan antara penghancuran umat-umat terdahulu dan pengrusakan yang mereka lakukan adalah hubungan sebab dan akibat yang disebut oleh al-Qur'an sebagai "ketentuan yang berlaku pada orang-orang terdahulu" (*sunnat al-awwalîn*).[25]

Di samping dalam ayat-ayat yang dibicarakan di atas, dalam ayat-ayat berikut, kata *fasâd* juga digunakan dalam pengertian *kufr*:

1. Orang beriman dipertentangkan dengan orang yang tidak beriman, dan secara kontekstual orang yang tidak beriman diidentifikasi sebagai perusak (*mufsidîn*):

وَمِنْهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن لَّا يُؤْمِنُ بِهِۦ ۚ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِٱلْمُفْسِدِينَ

Di antara mereka ada orang-orang yang beriman kepada Al Quran, dan di antaranya ada (pula) orang-orang yang tidak beriman kepadanya. Tuhanmu lebih mengetahui tentang orang-orang yang berbuat kerusakan (Q.s. Yûnus: 40).

2. Kekafiran dan tindakan menghalangi orang dari jalan Allah disebut sebagai tindakan pengrusakan yang akan dibalas dengan siksa yang sangat berat:

ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يُفْسِدُونَ

Orang-orang yang kafir dan menghalangi (manusia) dari jalan Allah, Kami tambahkan kepada mereka siksaan di atas siksaan disebabkan mereka selalu berbuat kerusakan (Q.s. al-Nahl: 88).

3. Orang-orang yang berpaling dari kebenaran tentang kenyataan bahwa Nabi 'Îsâ as. adalah makhluk ciptaan Tuhan seperti halnya Nabi Âdam as, dan lalu tidak menyakini *tawhîd* (bahwa tidak ada Tuhan selain Allah swt) disebut sebagai perusak:

---

[25] Lihat Q.s. al-Anfâl: 38.

إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ ۚ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٣﴾

Sesungguhnya ini adalah kisah yang benar, dan tak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Allah; dan Sesungguhnya Allah, Dialah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Kemudian, jika mereka berpaling (dari kebenaran), maka sesungguhnya Allah Maha mengetahui orang-orang yang berbuat kerusakan (Q.s. Âl 'Imrân: 62-63).

Dari tiga ayat di atas, jelas bahwa orang yang tidak beriman (*kâfir*) disebut sebagai perusak, terutama dalam pengertian perusak tatanan *tawhîd*, karena Tuhan telah membimbing manusia melalui kitab suci tentang kebenaran keimanan, kemudian dirusak dengan kekafiran. Sebaliknya, kita juga bisa menyimpulkan bahwa orang-orang yang membuat kerusakan dalam pengertian seperti itu disebut kâfir. Tidak ada dari ayat-ayat tersebut petunjuk secara langsung yang menyatakan pengrusakan tersebut berkaitan dengan pengrusakan lingkungan. Namun, dari Q.s. al-Baqarah: 11-12 yang dijelaskan di atas, berkaitan dengan perilaku orang munafik yang juga sebenarnya kâfir (*kufr al-nifâq*), tampak bahwa pengrusakan yang dikonotasikan dengan kekafiran tersebut juga berkaitan dengan pengrusakan "tanaman" (*al-harts*) dan "hewan" (*al-nasl*) secara literal yang berarti pengrusakan eko-sistem flora dan fauna, atau secara metapor, pengrusakan tatanan sosial lebih luas yang melingkupi keluarga dan masyarakat. Mengapa pengrusakan ini dipahami lebih luas? Karena kekafiran adalah sikap mental merusak yang berimplikasi tidak hanya pada pengrusakan akidah, melainkan juga berimplikasi lebih luas, sebagaimana halnya iman juga berimplikasi terhadap reformasi segi-segi kehidupan dan pemikiran.[26] Itu artinya, pengrusakan adalah salah satu implikasi atau, lebih tepatnya, manifestasi kekafiran, karena kerusakan atau pengrusakan (*fasâd, ifsâd*) adalah salah satu kata-kunci yang secara tidak langsung menunjuk kepada kekafiran.

Dalam ayat berikut, dengan sangat jelas dipertentangkan antara orang-orang munafik yang disebut sebagai "para perusak" (*mufsidûn*), tapi mereka mengaku sebagai "para reformer" (*mushlihûn*) yang seharusnya dilabelkan kepada orang-orang yang beriman:

---

[26] Lihat Ismail Raji' al-Faruqi, *Tawhid: Its Implication for Though and Life*.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾

Dan bila dikatakan kepada mereka: "Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi", mereka menjawab: "Sesungguhnya Kami orang-orang yang mengadakan perbaikan (reformer)." Ingatlah, sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar (Q.s. al-Baqarah: 11-12).

Kerusakan yang dilakukan oleh orang-orang munafik, tentu saja, lebih bersifat non-fisik, karena dengan sifat kemunafikan, mereka bisa menghasut untuk menghancurkan umat Islam dari dalam. Namun, di sisi lain, tentu medan semantik "kerusakan" (*fasâd*) lebih luas. Al-Qur`an tidak mencela kekafiran, karena kekafiran adalah pilihan bebas manusia, sebagaimana dinyatakan dalam banyak ayat al-Qur`an. Akan tetapi, kekafiran yang berefek pada pengrusakan, seperti disebut dalam Q.s. al-Nahl: 88 di atas, menghalangi dari jalan Allah swt (membendung arus penyebaran Islam, seperti dengan cara melakukan penindasan terhadap para pemeluknya) dan seperti penghasutan yang dilakukan oleh orang-orang munafik. Dalam Q.s. Yûnus: 41 yang mengiringi ayat sebelumnya yang dikutip di atas, disebutkan bahwa jika orang-orang kafir tetap akan mendustakan kebenaran al-Qur`an, dianjurkan agar Nabi mengatakan: "Bagiku pekerjaanku dan bagimu pekerjaanmu. Kamu berlepas diri terhadap apa yang aku kerjakan dan aku pun berlepas diri terhadap apa yang kamu kerjakan". Jadi, di satu sisi *tawhîd* adalah sebuah "tatanan ilahiah bagi dunia"[27] yang jika dirusak dengan kekafiran, tentu orang yang kafir disebut perusak. Namun, di sisi lain, al-Qur`an juga memberikan kebebasan untuk beriman atau tidak

---

[27] Sebagian ulama memahami *tawhîd* memang dianggap sebagai "tatanan ilahiah bagi dunia", seperti halnya kami pahami di sini. Akan tetapi, pelanggaran terhadap tatanan tersebut tidak menyebabkan kita boleh memerangi orang-orang kafir atas dasar semata kekafiran mereka, karena beriman atau tidak beriman adalah pilihan bebas setiap manusia yang diakui oleh al-Qur`an. Al-Syâfi'î menganggap kekafiran sebagai penyimpangan dari fitrah manusia dan penghancuran terhadap tatanan ilahiah tersebut. Pertimbangan inilah yang mengantarkannya berpendapat bahwa orang-orang kafir sebagai perusak misi *tawhîd* Nabi harus diperangi. Lihat al-Syâfi'î, *al-Umm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), jilid 2, h. 167-168; *Ahkâm al-Qur`ân*, ed. 'Abd al-

beriman. Dengan kekafiran saja, orang-orang kafir tidak boleh diperangi, misalnya, meski disebut perusak. Oleh karena itu, kekafiran yang dicela sebagai perusak memiliki dua lapisan, yaitu kekafiran itu sendiri dan efek-efek negatif yang ditimbulkannya.

Yang menarik, menurut Izutsu,[28] dalam ayat berikut, sebutan "para perusak" justeru ditujukan kepada orang-orang yang beriman dari sudut pandang orang-orang kâfir. Penyebaran agama *tawhîd* dianggap sebagai membuat pengrusakan, terutama terhadap kebiasaan paganisme yang dianggap sebagai kebenaran pada masa Fir`aun.

وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ
أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ

Berkatalah pembesar-pembesar dari kaum Fir'aun (kepada Fir'aun): "Apakah kamu membiarkan Musa dan kaumnya untuk membuat kerusakan di negeri ini (Mesir) dan meninggalkan kamu serta tuhan-tuhanmu?". Fir'aun menjawab: "Akan kita bunuh anak-anak lelaki mereka dan kita biarkan hidup perempuan-perempuan mereka; dan Sesungguhnya kita berkuasa penuh di atas mereka".

Itu artinya, *fasâd* dalam pengertian umumnya bermakna pengrusakan terhadap tatanan, termasuk tradisi, yang sudah ada, termasuk tradisi keagamaan pada masa Fir'aun ketika itu. Namun, al-Qur'an tentu saja hanya menggunakan sebutan "pembuat kerusakan" (*mufsidûn*) dalam konteks celaan hanya terhadap orang-orang melanggar aturan yang benar.

Eltiqani Abdulqadir Hamid menyimpulkan ciri-ciri orang-orang yang disebut oleh al-Qur'an sebagai para perusak (*mufsidûn*) sebagai berikut:

Ghanî 'Abd al-Khâliq (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1400 H), jilid 2, h. 3-7. Akan tetapi, menurut kami, kekafiran sebagai keyakinan subjektif individual yang tidak berefek pada pengrusakan dalam pengertian secara luas tidak seharusnya menjadi alasan bahwa mereka harus diperangi, karena hal ini akan bertentangan dengan begitu banyak ayat al-Qur`an tentang kebebasan beragama.

[28] Izutsu, *Ethico-religious Concept*, h. 212-213.

1. Tidak beriman dengan Allah swt dan hari akhir (tidak memiliki konsepsi tentang nasib akhir manusia).
2. Memiliki penyakit dalam hati, persepsi mereka tentang benar dan salah tidak jelas, begitu juga persepsi tentang diri mereka sendiri dan orang lain tidak lengkap.
3. Membuat kerusakan di muka bumi dengan merusak tanaman dan hewan.
4. Cenderung mengklaim diri sebagai pembuat kedamaian, tapi justeru mereka membuat kerusakan.
5. Bersikap arogan dan tidak sopan.[29]

C. *Kufr* terhadap Keberhikmahan Penciptaan Alam

Keberhikmahan (teleologi) diciptakannya alam semesta sangat ditekankan dalam ayat-ayat al-Qur'an tentang kealaman (*âyât kawniyyah*) yang bercirikan mengaitkan keterciptaan alam semesta dengan keberadaan Penciptanya. Dalam Q.s. Shâd: 27-29 berikut, keberhikmahan diciptakannya alam semesta dikaitkan dengan persoalan keimanan:

وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ
نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ كِتَٰبٌ
أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾

Dan kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya tanpa hikmah. Yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir. Maka celakalah orang-orang kafir itu, karena mereka akan masuk neraka. Atau, patutkah kami memperlakukan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh sama dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di muka bumi, atau kami memperlakukan orang-orang yang bertakwa sama dengan orang-orang yang berbuat maksiat? Ini adalah sebuah Kitab yang kami turunkan kepadamu yang penuh dengan berkah

---

[29] Eltiqani Abdulqadir Hamid, "The Concept of Reform in the Qur`an", dalam Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (ed.), *Coming to Terms with the Qur`an* (New Jersey: Islamic Publications International, t.th.), h. 8-9.

supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran. (Q.s. Shâd: 27-29)

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa menganggap penciptaan alam semesta ini sebagai sia-sia, tidak bertujuan, atau tidak bermanfaat (*bâthil*) adalah sebuah kekafiran (*kufr*), karena anggapan tersebut bermuara pada penolakan keberadaan Pencipta, atau konsekuensi-konsekuensi lain, seperti penolakan adanya kebangkitan dan dunia sebagai tujuan terakhir. Meski ayat tersebut diapit oleh ayat sebelumnya (17-26) dan sesudahnya (30-33) tentang kisah Nabi Dâwûd as., tapi pesan ayat tersebut bersifat umum, dan meski juga diturunkan dalam konteks masyarakat Arab Mekkah. Mayoritas *mufassir*, seperti penulis *Tafsîr al-Jalâlayn* (al-Suyûthî dan al-Mahallî),[30] Ibn Katsîr,[31] Jamâl al-Dîn al-Qâsimî,[32] al-Zamakhsyarî,[33] al-Nawawî,[34] dan Wahbah al-Zuhaylî,[35] mengaitkan munculnya anggapan kesia-siaan penciptaan alam semesta sebagai ciri kekafiran karena berimplikasi pada penolakan adanya kebangkitan. Jadi, kekafiran tersebut sesungguhnya disebabkan penolakan akan Allah swt sebagai Pencipta alam semesta yang penuh hikmah ini. Selanjutnya, penolakan tersebut juga berakibat pada munculnya anggapan di kalangan orang-orang kafir bahwa kehidupan dunia ini adalah tujuan akhir, dan tidak ada lagi kebangkitan. Anggapan ini yang memicu mereka berpandangan materialisme. Dengan anggapan itu, bisa saja mereka akan hidup hedonistik, karena keberuntungan di dunia tidak ditentukan oleh status sebagai mu'min atau kafir, melainkan oleh kemampuan masing-masing. Oleh karena itu, mungkin saja terjadi, seorang mu'min dalam keadaan miskin, dan seorang kafir dalam keadaan kaya. Akan tetapi, di akhirat nanti, status mu'min dan kafir dibedakan. Pengertian inilah yang kemudian menghubungkan ayat 27 dengan ayat berikutnya yang menyatakan bahwa di akhirat nanti, or-

---

30 Lihat dalam Ahmad al-Shâwî al-Mâlikî, *Hâsyiyat al-'Allâmah al-Shâwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlayn*, edisi Shidqî Muhammad Jamîl (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), juz 3, h. 439.

31 Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 4, h. 33-34.

32 Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr al-Qâsimî al-Musammâ bi Mahâsin al-Ta'wîl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), juz 8, h. 255.

33 Al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq al-Ta`wîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta`wîl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 3, h. 732.

34 Al-Nawawî, *Marâh Labîd* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), juz 2, h. 255.

35 Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir dan Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991), juz 23, h. 193-195.

ang yang beriman dan beramal shaleh tidak diperlakukan sama dengan orang-orang kafir.

Pengertian seperti inilah yang dikemukakan oleh Muhammad Asad ketika mendefinisikan kekafiran dimaksud sebagai berikut:

> ... a deliberate rejection of the belief that the universe—and, in particular, human life—is imbued with meaning and purpose leads unavoidably—though sometimes imperceptibly—to rejection of all moral imperatives, to spiritual blindness and, hence, to suffering in the life to come.[36]
> *Sebuah penolakan secara sengaja terhadap kepercayaan bahwa alam, dan khususnya kehidupan manusia, dianugerahkan dengan makna dan tujuan, yang membawa secara tak terhindarkan, meskipun kadang-kadang secara tidak bisa dimengerti, kepada penolakan kewajiban-kewajiban moral, kebutaan spiritual, dan karenanya akan menderita di kehidupan yang akan datang.*

Di sini Asad tidak melihat kekafiran tersebut semata sebagai pengingkaran keberhikmahan alam semesta, melainkan konsekuensi-konsekuensi lebih serius yang diakibatkannya, yaitu pengingkaran adanya kewajiban-kewajiban moral (*moral imperatives*) dan kebutaan spiritual (*spiritual blindness*). Orang yang menganggap penciptaan alam ini hanya sia-sia akan bertindak a-moral dan tidak memiliki kesadaran keagamaan. Padahal, bahwa alam semesta diciptakan memiliki hikmah adalah sebuah fakta dan kebenaran, sehingga "menolak kebenaran " (*denying the truth*) tersebut adalah kekafiran.[37]

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Abdullah Yusuf Ali ketika mendefinisikan kekafiran dalam konteks ayat di atas sebagai berikut:

> Unbelief is the subjective negation of a belief in order, beauty, purpose and eternal life. Unbelief is to faith as chaos to cosmos, as the fire of misery is to the garden of bliss.
> *Kekafiran adalah penolakan subjektif atas keimanan terhadap keteraturan, keindahan, makna, dan kehidupan abadi. Kekafiran dalam hubungannya dengan iman adalah laksana kekacauan dalam hubungannya dengan kosmos (yang harmonis), sama halnya dengan neraka kesengsaraan dalam hubungannya dengan surga kebahagiaan.*[38]

---

[36] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980), h. 698, fn. 26.

[37] Asad, *The Message*, h. 698.

[38] Sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 297.

Pemaknaan tersebut mengingat kata *al-kufr* bermakna asal "menutup sesuatu".[39] Oleh karena itu, menganggap penciptaan alam sebagai kesia-siaan menjadi kekafiran *jika berimplikasi terhadap,* atau sebagai sebaliknya, sebagai *implikasi dari* penolakan kebangkitan. Al-Zamakhsyarî memformulasikan konsekuensi-konsekuensi logis penolakan keberhikmahan alam semesta dalam bentuk logika berikut:

و الذى سيقت إليه الحكمة فى خلق العالم من رأسها

فمن جحده فقد جحد الحكمة من أصلها .

و من جحد الحكمة فى خلق العالم فقد سفه الخالق .

و ظهر بذلك أنه لا يعرفه و لا يقدره حق قدره ,فكان إقراره بكونه خالقا كلا إقرار .[40]

Yang bisa dipahami dari ayat tersebut adalah hikmah dalam penciptaan alam dari pokoknya.

Barangsiapa yang mengingkarinya berarti ia mengingkari adanya hikmah dari pangkalnya.
Barangsiapa yang mengingkari adanya hikmah dalam penciptaan alam berarti ia tidak mengenal adanya Pencipta.
Dengan demikian, jelas bahwa ia tidak mengenal-Nya dan tidak mengagungkan-Nya dengan sesungguhnya, sehingga pengakuannya bahwa Dia adalah Pencipta seperti tidak adanya pengakuan sama sekali.

Dengan alur argumen di atas, kekafiran dimaknai sebagai pengingkaran atau kekafiran agama (*kufr dîn*). Seperti tampak dalam logika al-Zamakhsyarî, mengingkari keberhikmahan penciptaan alam sama dengan mengingkari Allah swt sebagai Tuhan, karena konsekuensi pengakuan (*iqrâr*) ketuhanan Allah swt yang merupakan hal prinsip dalam iman adalah juga pengakuan bahwa apa Dia ciptakan tidaklah sia-sia, melainkan bertujuan dan berhikmah, karena Dia adalah Yang Mahabijaksana (*al-Hakîm*). Ini artinya, kekafiran tersebut berkaitan dengan tahap pengakuan (*iqrâr*) yang paling prinsipil dalam esensi iman, apalagi bagi Mu'tazilah, iman bukanlah sekadar pengakuan,

---

[39] al-Ashfihânî, *al-Mufradât,* h. 451.

[40] Al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf,* juz 3, h. 732.

melainkan juga perbuatan, karena iman yang mendapat bimbingan dari Tuhan adalah iman yang disertai perbuatan baik, tegas al-Zamakhsyarî ketika menafsikan Q.s. Yûnus: 9.[41] Oleh karena itu, simpul al-Zamakhsyarî, orang tidak mengakui keberhikmahan penciptaan alam sama saja dengan tidak mengakui Allah swt sebagai Tuhannya. Alam adalah bukti adanya Tuhan, maka orang tidak mengenal alam tidak mengenal Pencipta, tegasnya.

Tawhîd ulûhiyyah (pengakuan tentang ketuhanan Allah swt secara mutlak) selalu terkait dengan *tawhîd rubûbiyyah* (pengakuan tentang Allah swt sebagai pencipta dan pengatur alam), sebagaimana halnya terkait juga dengan *tawhîd 'ubûdiyyah* (pengakuan bahwa Allah swt. sebagai tuhan yang wajib disembah). Oleh karena itu, *kufr al-bî`ah* memiliki substansi sebagai *kufr rubûbiyyah,* sehingga bermakna juga sebagai penolakan ide *tawhîd* secara keseluruhan. Sedangkan, lingkungan sendiri tidak memiliki substansi ketuhanan, karena ketika *tawhîd* berimplikasi "devaluasi radikal", maka semua objek selain tuhan dianggap sebagai tidak suci. Alam semesta, sebagaimana dikemukakan, adalah cara al-Qur'an "menunjukkan" (bukan sebagai "bukti" dengan sendirinya) cara, mediator, atau sarana mengenal adanya Tuhan. Dengan cara begitulah, alam menjadi "bermakna", dan pengingkaran terhadap kebermaknaan ciptaan Tuhan tersebut adalah kekafiran.

Pemaknaan kedua, di samping *kufr* sebagai pengingkaran, sebagaimana ditunjukkan oleh beberapa penggunaan al-Qur'an sendiri, adalah *kufr ni'mah*, yaitu "tidak bersyukur". Orang kafir yang disebut dalam ayat di atas bisa jadi adalah kafir nikmat atas karunia alam semesta dengan segala manfaatnya yang diberikan oleh Tuhan. Menurut Toshihiko Izutsu, *kufr dîn* dalam pengertian "tidak percaya" adalah sepenuhnya ide al-Qur'an, sedangkan kufr ni'mah dalam pengertian "tidak berterima kasih" merupakan makna kata asal yang berkembang sejak pra-Islam.[42] Namun, *kufr ni'mah* adalah kandungan yang inher-

---

[41] Sebagaimana dikutip dalam Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Îmân and Islâm,* terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 182-183. Lihat juga tentang pandangan aliran-aliran teologi Islam tentang esensi iman dalam Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 147-149.

[42] Izutsu, *The Concept of Belief,* h. 17. Lihat juga Izutsu, *God and Man in the Koran,* bab IX.

ent dalam *kufr dîn*. Orang yang kafir dengan Tuhan pada saat yang sama adalah orang yang tidak memanfaatkan alam untuk menemukan kebenaran ketuhanan. Dilihat dari korelasi antarayat, kekafiran yang dimaksud adalah kekafiran agama (*kufr dîn*), karena orang-orang kafir tidak percaya akan terjadi kebangkitan (*ba'ts*), di mana akan ada balasan kebaikan dan keburukan. Mereka menganggap bahwa dunia adalah tujuan akhir. Ayat ini dengan sangat bahwa perlakuan terhadap orang kafir dan orang beriman tidaklah sama, karena meski di dunia nasib mereka mungkin tampak tidak adil, seperti orang kafir sejahtera dan orang beriman menderita, di akhirat nanti hanya orang berimanlah yang akan mendapat balasan surga.[43]

Konsep tentang *kufr* ekologis, di samping melalui ayat di atas, juga disebutkan dalam ayat berikut:

وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن
رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ
إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ

Dan (Kami telah mengutus) kepada penduduk Madyan saudara mereka, Syu'aib. Ia berkata, "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Oleh karena itu, sempurnakanlah takaran dan timbangan, janganlah kamu kurangi bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah perbaikannya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu betul-betul orang-orang yang beriman" (Q.s. al-A'râf: 85).

Ayat di atas menyebutkan bahwa larangan, "janganlah kamu membuat kerusakan di bumi sesudah perbaikannya" dikaitkan dengan syarat "jika kamu adalah orang-orang yang beriman". Itu artinya bahwa salah satu tuntutan bagi orang yang beriman adalah memelihara lingkungan. Jika ia merusak lingkungan, setidaknya, hal itu tidak mencerminkan sebagai perilaku seorang yang beriman. Ada dua kemungkinan pemaknaan:

---

[43] Sebenarnya, kategori beriman dan tidak beriman tidak bisa dihubungkan secara langsung dengan keberuntungan dan ketidakberuntungan di dunia, karena hal itu ditentukan oleh faktor-faktor ekonomi. Namun, di beberapa ayat lain, seperti Q.s. al-Baqarah: 217, kekafiran juga dibalas di dunia. Ayat di atas, tentu saja, harus dipahami dari pengertian bahwa balasan yang sesungguhnya adalah di akhirat.

Pertama, jika memelihara lingkungan dianggap bukan bagian dari hal yang esensial dari iman, setidaknya, bisa dikatakan bahwa orang beriman yang melakukan pengrusakan adalah orang yang tidak sempurna imannya. Dalam konteks kontroversi kalâm (teologi Islam) tentang iman, pemaknaan ini bertolak dari pandangan bahwa amal bukanlah bagian dari esensi iman, melainkan menjadi penyempurna yang menentukan fluktuasi iman.

Kedua, jika memelihara lingkungan adalah hal esensial dari iman, bisa disimpulkan bahwa orang yang melakukan pengrusakan tidak lagi berstatus sebagai orang yang beriman. Apakah melakukan pengrusakan sedemikian buruk efeknya terhadap iman? Atau, apakah mu'min yang melakukan pengrusakan memang benar-benar telah menjadi kâfir? Perlu ditegaskan kembali bahwa pengrusakan (*ifsâd*) adalah "manifestasi" kekafiran, dan dalam uraian terdahulu, dijelaskan bahwa pengrusakan adalah term yang tidak secara langsung menunjukkan kekafiran. Namun, ketika al-Qur`an mengaitkan perbuatan pengrusakan dengan kekafiran, yang dimaksud dengan pengrusakan tersebut adalah tindakan merusak yang efeknya merusak sistem atau tatanan yang telah Allah swt ciptakan melalui al-Qur`an dan melalui penciptaan jagat raya ini. Muhammad Asad, sebagai dikutip sebelumnya, menafsirkan pengrusakan yang dilakukan oleh orang munafik adalah pengrusakan tatanan sosial. Jadi, pengrusakan tersebut berakibat sistemik, seperti halnya dalam hal bahwa "membunuh satu orang manusia sama dengan membunuh semua manusia".

Meski di kalangan para teolog Islam, kaitan antara amal dan iman dipahami berbeda, bagi al-Qur'an sendiri sebagai sumber utama Islam, iman dan amal tidak bisa dipisahkan. Al-Qur'an membuat klasifikasi yang jelas, yaitu "*mu'min*" atau "*kâfir*". Menurut kajian Toshihiko Izutsu tentang iman dari perspektif telaah semantik, konsep al-Qur'an tentang batasan antara keduanya sangat jelas, berbeda dengan aliran Khârijiyyah (Khawârij), Murji'ah, dan Mu'tazilah yang menawarkan posisi "fâsiq" antara status "mu'min" dan "kâfir". Kalangan Khawârij menjadikan fâsiq sebagian dari kâfir, sehingga yang disebut komunitas muslim sangat sempit. Sebaliknya, bagi Murji'ah, fâsiq adalah bagian dari mu'min. Sedangkan, Mu'tazilah menganggap

fâsiq sebagai bagian yang terpisah yang berbeda antara mu'min dan kâfir. [44]

Khusus tentang "fâsiq" dalam pandangan al-Qur`an, term tersebut adalah term yang tidak secara langsung menunjukkan *kufr*. Yang termasuk dosa besar, antara lain, adalah perbuatan homoseks kaum Lûth (Q.s. al-Anbiyâ`: 74), dan yang termasuk dosa kecil, antara lain, adalah *fusûq* (dusta, mencaci-maki, saling memanggil dengan gelar yang buruk, keluar dari batas-batas syariat, atau melakukan hal terlarang yang tidak berat) dalam ibadah haji. Meski term ini digunakan pada dosa besar dan dosa kecil, namun lebih banyak digunakan pada dosa besar, bahkan sering di samping merujuk kepada orang-orang beriman, juga merujuk kepada orang-orang yang tidak beriman, yaitu orang munafik[45] dan Yahudi.[46] Karena cakupan term tersebut meliputi orang yang beriman dan yang tidak beriman, akan bermanfaat klasifikasi yang dikemukakan oleh Menurut al-Baidhâwî tentang tiga tingkatan orang fâsiq, yaitu:

1. Tingkatan *al-taghabî*, yaitu bila seorang mu'min yang sewaktu-waktu melakukan dosa besar, namun ia tetap membencinya dan menganggapnya sebagai perbuatan buruk;
2. Tingkatan *al-inhimâk*, yaitu bila pelaku dosa besar tenggelam dalam kelalaian dan kealpaan;
3. Tingkatan *al-juhûd*, yaitu bila pelakunya menganggap bahwa perbuatan dosa besar yang dilakukannya itu baik dan benar.

Sebagai seorang penganut aliran Asy'ariyyah, konsepsi ini tentu bertolak dari asumsi bahwa amal tidak terkait dengan esensi iman, sehingga orang fasiq yang melakukan dosa besar, selama hal itu tidak didasari oleh anggapan bahwa perbuatan tersebut adalah baik dan benar tetap berstatus sebagai mu'min.[47] Itu artinya, menurut al-Baidhâwî, pengrusakan lingkungan tersebut dianggap berbahaya bagi keimanan

---

[44] Izutsu, *The Concept of Belief*, h. 115.

[45] Lihat, misalnya, dalam Q.s. al-Tawbah: 53, 67, 80, 84, dan 96; Q.s. al-A'râf: 102, dan al-Munâfiqûn: 6.

[46] Lihat, misalnya, dalam Q.s. al-Baqarah: 59, Âl 'Imrân: 110, al-Mâ`idah: 25, 26, 59, 81, al-A'râf: 163, 165; al-Hadîd: 16, dan al-Hasyr: 5.

[47] Cawidu, *Konsep Kufr*, h. 55.

jika perbuatan salah tersebut dianggap oleh pelakunya sebagai perbuatan yang baik dan benar.

Al-Qur'an, menurut penelusuran Toshihiko Izutsu,[48] dalam beberapa konteks menggunakan istilah *fâsiq* sebagai sinonim dengan *kâfir*, misalnya dalam ayat berikut:

وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ

Sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu ayat-ayat yang jelas; dan tak ada yang ingkar kepadanya, melainkan orang-orang yang fasik (Q.s. al-Baqarah: 99).

Ayat di atas menyebutkan bahwa orang yang *kufr* (ingkar) terhadap ayat-ayat yang jelas tersebut adalah orang-orang *fâsiq*.

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ

Janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kafir kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik (Q.s. al-Tawbah: 84).

Dari ayat ini, disimpulkan bahwa kefasikan (*fisq*) adalah keadaan yang muncul sebagai akibat seseorang kafir terhadap Allah swt dan Rasul-Nya. Namun, jika kita menyimak lebih mendalam, akan jelas konteks sesungguhnya, yaitu membangkang dengan segala alasan terhadapa kewajiban jihâd, karena dlihat dari tuntutan bahwa seorang Muslim yang baik adalah yang memenuhi kewajiban tersebut. Ayat di atas konteksnya adalah terhadap orang munafik yang tidak mau berjihad.[49] Jadi, kefasikan di sini adalah ketidaksesuaian antara kata dan tindakan.

---

[48] Lihat Izutsu, *Ethico-religious Concept*, h. 156-162.

[49] Lihat latarbelakang turunnya ayat ini dalam Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 109.

Di samping kefasikan sebagai sinonim kekafiran dan kefasikan sebagai ketidaksesuaian antara kata dan tindakan, kefasikan juga bermakna tindakan melawan kehendak Tuhan[50] dan dalam beberapa ayat diperlawankan dengan iman.[51]

Dari ayat-ayat dikemukakan di atas, kefasikan meski juga digunakan sebagai ketidaktaatan, namun identik dengan tidak beriman. Oleh karena itu, simpul Izutsu, al-Qur'an memiliki pemilahan yang jelas: mu'min dan kâfir, sedangkan fâsiq lebih banyak dikaitkan dengan *kufr*.

D. Hukuman atas *Kufr* Ekologis

Hukuman terhadap *kufr* ekologis ada dua macam. Pertama, hukuman dari Tuhan. Dalam Q.s. Shâd: 27 yang disebutkan di atas dinyatakan, "Maka celakalah orang-orang kafir itu, karena mereka akan masuk neraka". *Kufr* yang dimaksud adalah *kufr* terhadap keberhikmahan penciptaan alam yang kemudian berimplikasi terhadap pengingkaran kewajiban-kewajiban moral dan kebutaan spiritual. Orang yang tidak melihat alam ini sebagai ciptaan yang bermanfaat akan berlaku semena-mena terhadap alam, sekaligus ia akan mengingkari kemahasempurnaan Penciptanya. *Kufr* dalam pengertian ini dibalas dengan siksa neraka.

Hukuman dari Tuhan terhadap manusia yang melakukan pengrusakan tidak hanya di akhirat, melainkan juga di dunia. Allah swt. berfirman:

فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ
ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

*Di dunia dan akhirat. Mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakalah: "Memperbaiki (*ishlâh*) (keadaan) mereka adalah lebih baik, dan jika kamu bergaul dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu; dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan (*mufsid*) dari yang mengadakan perbaikan (*mushlih*). Jika Allah menghendaki, niscaya Dia dapat*

---

[50] Lihat, misalnya, Q.s. al-Kahf: 50, Q.s. al-Baqarah: 282, Q.s. al-'Ankabût: 4 dan 34, dan Q.s. al-An'âm: 121.

[51] Lihat, misalnya Q.s. al-Mâ'idah: 81 dan Âl 'Imrân: 110.

mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana (Q.s. al-Baqarah: 220).

Dalam ayat di atas, yang dimaksud perbaikan (*ishlâh*) tentu adalah perbaikan keadaan anak yatim, dan yang dimaksud dengan orang yang melakukan perbaikan (*mufsid*) dan yang melakukan pengrusakan tentu kaitannya dengan keadaan anak yatim tersebut, karena memang al-Qur'an menggunakan istilah "kerusakan" (*fasâd*) dan "pengrusakan" (*ifsâd*) dalam skop luas, meliputi pengrusakan fisik dan non-fisik. Yang menjadi fokus perhatian kita di sini adalah bahwa di awal ayat disebutkan, "di dunia dan akhirat" (*fî al-dun-yâ wa al-âkhirah*).[52] Menurut Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, penekanan di awal ayat bermakna bahwa supaya manusia jangan mengira bahwa *taklîf* (perintah dan larangan) akan diberi balasan di akhirat saja, melainkan juga di dunia. Tuhan menyegerakan balasan di dunia, sedangkan balasan di akhirat adalah tambahan, karena balasan di akhirat bukanlah atas dasar amal kita, melainkan karena kasih sayang-Nya (rahmat).[53] Secara kontekstual, penyebutan tentang balasan di dunia dan di akhirat ini berkaitan erat dengan perbaikan (*ishlâh*) keadaan anak yatim. Secara logis, kita bisa berkesimpulan bahwa semua perbaikan akan memperoleh balasan pahala dan semua pengrusakan akan memperoleh balasan siksa, baik di dunia maupun di akhirat.

Sebagaimana dijelaskan berkaitan dengan hukum sosial-kemasyarakat tentang bangun dan runtuhnya sebuah komunitas, hukuman berbanding lurus dengan kejahatan yang dilakukan. Dalam ayat berikut, dengan jelas dinyatakan bahwa Tuhan tidak akan menghancurkan suatu komunitas jika penduduknya adalah "orang-orang yang melakukan perbaikan" (*mushlihûn*). Allah berfirman:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ

---

[52] Potongan ayat ini berada di awal ayat 220, sebagaimana kita lihat dalam mushhaf sekarang. Akan tetapi, para mufassir berbeda memahami korelasi potongan ayat ini, apakah terkait langsung dengan ayat 220 atau 219. Ibn 'Âsyûr menganggap potongan ayat ini terkait atau berkorelasi langsung dengan ayat 119. Lihat Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, jilid 1, juz 2, h. 351-353.

[53] Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî* (Cairo: Akhbâr al-Yaum, t.th.), jilid 2, h. 960-961.

Tuhanmu sekali-kali tidak akan membinasakan negeri-negeri secara zalim, sedang penduduknya orang-orang yang melakukan perbaikan (Q.s. Hûd: 117).

Ayat ini, dari logikanya, menjelaskan bahwa penduduk negeri yang melakukan perbaikan tidak akan dihancurkan, sedangkan penduduk negeri yang melakukan pengrusakan, baik secara fisik maupun non-fisik, akan dihancurkan.

Dalam ayat berikut, dinyatakan bahwa kerusakan yang terjadi di daratan dan di lautan adalah karena perbuatan manusia, dan karenanya lalu mereka merasakan sebagian akibat dari apa yang mereka lakukan:

ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

Telah tampak kerusakan di daratan dan di lautan disebabkan karena perbuatan tangan manusia, sehingga Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).

Hurup *lâm* pada ungkapan "*liyudzîqahum*" di sini bukanlah yang menunjukkan alasan (*lâm al-ta'lîl*, "supaya"), karena memahaminya seperti ini akan berimplikasi makna bahwa penimpaan siksaan adalah kehendak Tuhan, sehingga pemahaman ini cenderung membenarkan fatalisme, yaitu bencana bukanlah karena perbuatan manusia melainkan karena Tuhan memang telah menghendakinya. Hurup *lâm* di sini adalah *lâm al-'âqibah* (bermakna "sehingga, berakibat"), sehingga ayat bisa dipahami menyatakan bahwa penghukuman tersebut adalah karena akibat dari perbuatan pengrusakan yang dilakukan oleh manusia sendiri.[54]

Ungkapan yang menunjukkan bahwa balasan terhadap pengrusakan yang dilakukan oleh manusia terjadi di dunia adalah "agar mereka kembali (ke jalan yang benar) (*la'allahum yarji'ûn*)", karena jika yang dimaksud adalah balasan di akhirat, tentu tidak akan ada lagi kesempatan untuk kembali ke jalan yang benar.[55] Itu artinya, bahwa balasan dimaksud

---

[54] Asad, *The Message*, h. 623. Bandingkan dengan Ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr*, jilid 8, juz 21, h. 111.

[55] Ibn 'Âsyûr menafsirkan potongan ayat ini dengan ayat "Tidakkah mereka (orang-orang munafik) memperhatikan bahwa mereka diuji (dengan musibah) sekali atau dua kali setiap tahun, kemudian mereka tidak juga bertobat atau tidak pula mengambil pelajaran?" (Q.s. al-Tawbah: 126).

adalah sebagai peringatan agar manusia yang melakukan pengrusakan bertobat, karena balasan yang diterima di dunia hanyalah sebagian dari balasan sesungguhnya di akhirat nanti.

Al-Qur'an banyak sekali mengemukakan contoh bangsa-bangsa terdahulu yang telah dihancurkan karena pengrusakan yang mereka lakukan. Di antaranya adalah kasus umat Nabi Lûth. Mereka dihancurkan karena dianggap sebagai "para pengrusak" (*al-mufsidûn*) dengan perilaku homoseksual, menyamun (*taqtha'ûn al-sabîl*),[56] dan melakukan kemungkaran di tampat-tempat pertemuan (Q.s. al-'Ankabût: 28-35).

Kedua, hukuman dari lingkungan sendiri. Efek negatif dari alam yang dirusak oleh manusia akan kembali kepada manusia dengan sendirinya, seperti orang yang menebang habis pohon-pohon di gunung akan berakibat banjir yang menimpa manusia. Nurcholish Madjid menyebut dosa melakukan pengrusakan alam adalah "dosa kosmis" (dosa terhadap alam), sehingga daya merusaknya juga bersifat kosmis, yaitu hancurnya tatanan hidup. Dosa kosmis tersebut bisa menyangkut lingkungan sosial maupun lingkungan alam fisika. Dalam konteks sosial, ancaman kehancuran masyarakat terjadi jika muncul orang-orang yang hidup di masyarakat, kemudian mereka bertingkah laku fasik atau tidak peduli kepada ukuran-ukuran kepatutan etika dan moral, sehingga vonis kehancuran dijatuhkan Tuhan kepada masyarakat tersebut. Hal itu karena keseimbangan tatanan sosial telah dihancurkan.[57]

Jika lingkungan sosial yang dirusak, dosanya adalah "dosa sosial" (dosa terhadap masyarakat).[58] Sebenarnya, pengrusakan lingkungan (flora dan fauna) bisa disebut sebagai "dosa sosial", karena efek yang ditimbulkan oleh seseorang yang merusak lingkungan bisa merupakan

---

[56] Ungkapan ini ditafsirkan oleh sebagian penafsir dengan homoseksual yang dilakukan oleh kaum Lûth dengan pria-pria yang lewat di jalan, atau dengan tamu-tamu yang datang ke negeri mereka.

[57] Nurcholish Madjid, "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN Syarif Hidayatullah, 1998, h. 28.

[58] Istilah "dosa sosial" (*al-dzunûb al-ijtimâ'iyyah*) pernah digunakan oleh Muhammad 'Abduh berkaitan dengan perpecahan dan pertentangan, karena Allah swt

efek komunal, yang juga menimpa orang-orang lain secara kolektif. Jika lingkungan fisik (flora dan fauna) yang dihancurkan, atau dieksploitasi secara semena-mena, berarti tatanan, atau lebih tepatnya ekosistem akan kacau dan tidak seimbang. Dari sisi ini, kita bisa menyebut pengrusakan ini sebagai "dosa ekologis" (dosa terhadap lingkungan). Istilah ini tidak asing kita merujuk kepada sejumlah *nash* yang menjelaskan bahwa flora dan fauna tidak boleh dimanfaatkan secara semena-mena. Di antara ayat yang menjelaskan hal ini adalah:

قَطۡ مَّا قَطَعۡتُمۡ لِينَةٍ أَوۡ تَرَكۡتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذۡنِ ٱللَّهِ وَلِيُخۡزِيَ ٱلۡفَٰسِقِينَ

Apa saja yang kamu tebang dari pohon kurma (milik orang-orang kafir) atau yang kamu biarkan (tumbuh) berdiri di atas pokoknya, (semua itu) adalah dengan izin Allah; dan karena Dia hendak memberikan kehinaan kepada orang-orang fasik (Q.s. al-Hasyr: 5).

Ayat ini turun berkaitan dengan perang melawan Banî Nadhîr (Yahudi) yang terjadi enam bulan setelah perang Badr. Rasulullah bersama pasukan beliau memblokade mereka dengan membakar pohon kurma. Suatu riwayat menyebutkan bahwa para sahabat merasa gundah berkaitan dengan pembakaran tersebut, lalu mereka bertanya kepada Rasulullah tentang apakah berdosa membakar pohon kurma, atau justeru berdosa membiarkannya.[59] Dari latar belakang ayat ini, jelas bahwa membakar pohon kurma yang dimaksud adalah karena tuntutan strategi perang. Itu artinya, hal ini dilakukan atas dasar kemanfaatan dan persetujuan Nabi Muhammad. Akan menjadi berbeda keadaan jika pembakaran tersebut tanpa didasari oleh alasan yang mendesak, seperti penebangan untuk memperkaya diri, pemborosan, dan tidak diiringi dengan perbaikan. Pembatasan ini bisa dipahami dari ayat lain yang menyebutkan, "Janganlah kamu menaati perintah orang-orang yang melampaui batas (boros) yang hanya membuat kerusakan di muka bumi

---

memerintah manusia sebagai komunitas untuk bersatu dan Dia memberi petunjuk sesuai dengan fitrah mereka hidup bermasyarakat dan menjaga tatanan sosial. Lihat *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm* (*Tafsîr al-Manâr*) (Beirut: Dâr al-Fikr, 2007), juz 4, h. 40.

[59] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 191. Lihat juga Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, jilid 4, h. 334.

dan tidak memperbaiki" (Q.s. al-Syu'arâ`: 151-152). Dengan demikian, perlakuan manusia terhadap lingkungan berkaitan dengan kategori hukum halal-haram. Bahkan, menurut al-Syâthibî, kategori "boleh" (*mubâh*) sebenarnya tidak ada jika mempertimbangkan faktor-faktor yang terkait.[60] Kategori "*mubâh*" biasanya menjadi dasar kebolehan manusia mengelola alam. Bahkan, secara esktrem, orang bisa mengatakan secara keliru, "lakukan apa saja terhadap alam sepanjang hal itu merupakan milikmu". Padahal, kepemilikan individual terkait dengan kepentingan orang lain, seperti pembakaran lahan untuk berkebun, meski di lahan sendiri, akan berakibat buruk terhadap udara sekitar. Jika perlakuan manusia terhadap alam tidak sesuai dengan tuntunan nilai-nilai Islam, ia berdosa tidak hanya secara teologis, melainkan juga secara ekologis.

Alam dan manusia memiliki hukum timbal balik (*reciprocity*, *mu'âwadhah*), yaitu seperti hal dalam aturan emas (*golden rule*), jangan memperlakukan semena-mena atau pengrusakan terhadap alam jika kita tidak ingin efek pengrusakan tersebut berakibat buruk kepada kita. Hukum timbal balik dalam interaksi manusia dengan alam ini bisa dipahami karena keadilan Tuhan tidak hanya untuk manusia, melainkan semua ciptaan-Nya ('*âlamin*). Allah swt berfirman:

تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ

Itulah ayat-ayat Allah. Kami bacakan ayat-ayat itu kepadamu dengan benar; dan Allah menghendaki kezaliman terhadap semesta alam (Q.s Âl 'Imrân: 108).

Beberapa ayat sebelum ayat ini memang berbicara tentang balasan di akhirat, sehingga kemudian "*al-'âlamîn*" diterjemahkan dengan "hamba-hamba-Nya". Mungkin juga penerjemahan ini bertolak dari keyakinan bahwa hanya hamba-hamba-Nya (manusia) yang dibebani

---

[60] Al-Syâthibî mengatakan: "Secara singkat, bisa dikatakan bahwa setiap *mubâh* bukanlah *mubâh* secara mutlak, melainkan hanya *mubâh* secara parsial pada sisi tertentu saja. Sedangkan, secara keseluruhan, *mubâh* adakalanya diperintahkan untuk melakukannya atau meninggalkannya. Jika ditanya: apakah penetapan seperti ini berarti bertentangan dengan uraian sebelumnya bahwa *mubâh* adalah posisi sama antara dua sisi? Jawabnya adalah tidak, karena apa yang diuraikan sebelumnya adalah dilihat dari kebolehannya saja tanpa mempertimbangkan faktor

kewajiban dan berhak mendapat balasan, atau mungkin juga bertolak dari ayat lain (al-Mu`min: 31) yang menyatakan "dan Allah tidak menghendaki berbuat kezaliman terhadap hamba-hamba-Nya" (*wa mâ Allâh yurîdu zhulman li al-'ibâd*). Memang, ungkapan "*al-'âlamîn*" bisa bermakna semua isi jagat raya atau bisa juga bermakna manusia.[61] Namun, jika mempertimbangkan ayat sesudahnya (Q.s. Âl 'Imrân: 109) yang menyebut bahwa semua apa yang ada di langit dan di bumi adalah miliki Allah swt, dan semuanya akan kembali kepada-Nya, besar kemungkinan yang dimaksud dengan "al-'*âlamîn*" adalah memang semesta alam, yang tidak hanya mencakup manusia, melainkan seluruh isi jagat raya.

Nah, dalam konteks keadilan ilahi untuk semesta alam tersebut, hukum timbal balik antara manusia dan alam bisa dipahami. Menurut Mahmoud Mohamed Thâhâ, ide tentang hukum timbal balik berlaku pada level *haqîqah* dan *syarî'ah*.

> *The law of reciprocity (*al-mu'âwadah*) at the level of the truth (*haqîqah*) is the Will with which God has molded the worlds and created them into existence and manipulated them to perfection. It is also* al-haq *often mentioned in the Qur'an: "We have not created the heavens and the earth and what is in between except by* al-haq, *and for a predetermined period and yet the infidels fail to heed the warning they have been given" (46:3), "He created the heavens and the earth by* al-haq. *Let Him be praised and elevated above their (false) idols" (16:3); "We have not created the havens and the earth and what is between them playfully. We have created them except by al-haq, but most of them do not know" (44: 38-39).* Al-haq *is the principle of retribution (*al-qasas, sic: al-qisâs*), which is reflected with perfect precision in the verse: "Then whoso does an atom's weight of good will see it. And whoso does an atom's weight of evil will also see it." (99:7-8).*[62]
>
> *Hukum timbal balik pada level kebenaran (*al-haqîqah*) merupakan kehendak yang dengannya Tuhan mengendalikan alam, kemudian memunculkannya*

---

di luarnya. Sedangkan, sisi yang dilihat di sini adalah dari segi pertimbangan faktor-faktor luar. Oleh karena itu, jika Anda melihatnya dari sisi semata kebolehannya, itulah yang dinamakan di sini dengan *mubâh* secara parsial. Sedangkan, jika Anda melihatnya dari segi faktor-faktor luar yang bisa mempengaruhinya, itulah yang dinamakan sebagai hal yang diperintahkan secara umum." Abû Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, edisi 'Abdullâh Darrâz [Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.], jilid 1, juz 1, h. 101.

[61] Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan*, h. 34-42.

[62] Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), h. 76.

*menjadi ada dan menundukkannya untuk menuju ke kesempurnaan. Inilah kebenaran yang banyak disebut dalam al-Qur'an: "Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa saja yang ada di antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. Dan orang-orang kafir berpaling dari apa yang diperingatkan kepada mereka," (Q.s. al-Ahqâf [46]: 3). Dia juga berfirman: "Dia menciptakan langit dan bumi dengan benar. Mahatinggi Allah daripada apa mereka persekutukan, " (Q.s al-Nahl [16]: 3). Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa saja yang ada di antara keduanya dengan main-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan benar, tetapi kebanyakan mereka tidak mengerti," (Q.s. al-Dukhân [44]: 38-39). Yang dimaksud dengan ungkapan, "dengan benar" di sini adalah retribusi (*al-qashash, sic.: al-qishâsh*) yang diungkapkan dalam dua ayat "Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan sekecil apa pun, niscaya ia akan melihatnya, dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sekecil apa pun, niscaya ia akan melihatnya pula" (Q.s. al-Zalzalah [99]: 7-8).*

Jadi, menurut Thâhâ, hukum timbal balik dalam level *haqîqah* adalah bahwa Tuhan menciptakan alam ini dan "menundukkannya" (*taskhîr*) yang memungkinkan manusia bisa memanfaatkannya. Dalam pengertian seperti itu, alam telah "berbuat baik" kepada manusia. Oleh karena itu, sebagai timpalannya (balasannya), manusia juga harus memperlakukan secara baik dan mengelolanya secara seimbang dan berkesinambungan. Jika manusia merusak alam, wajar kemudian ia menerima balasan dari alam. Hukum timbal balik sebenarnya adalah "suatu hukum yang mendamaikan (menyeimbangkan) antara kebutuhan individual dan kebebasan mutlaknya, dan kebutuhan masyarakat untuk mewujudkan keadilan sosial yang menyeluruh".[63] Ini dalam konteks sosial. Sedangkan, dalam konteks ekologis, hukum timbal balik adalah hukum yang menyeimbangkan antara keinginan bebas manusia dalam mengeksploitasi alam dan keperluan untuk menjaga keseimbangan alam.

Banyak ajaran Islam yang menjelaskan hukum timbal balik dalam interaksi manusia dengan alam, misalnya, sabda Nabi, "Uhud adalah gunung yang mencintai kita, dan kita pun mencintainya" (*Uhud jabal yuhibbunâ wa nuhibbuhu*).[64] Prinsip ini diturunkan dalam aturan-aturan spesifik, misalnya, dalam fiqh ada larangan menyakiti binatang-

---

[63] Taha, *The Second Message of Islam*, h. 132-133.

[64] Hadîts tersebut berasal dari Ibn 'Abbâs yang diriwayatkan oleh Imâm al-Bukhârî, dalam kitab zakat, hadits nomor 1.378. (CD-ROOM *al-Maktabah al-Alfiyyah li al-*

binatang yang berbahaya dan kebolehan membunuh binatang yang dianggap mengancam hidup manusia.

Dengan demikian, ada jenis hukuman yang diberikan kepada pengrusak lingkungan, yaitu hukuman dari Tuhan, baik di dunia maupun di akhirat, karena pengrusakan alam adalah "dosa teologis" terhadap Tuhan yang menciptakan alam secara harmonis dan hukuman dari lingkungan sendiri, karena pengrusakan bisa dianggap sebagai "dosa kosmis" (dosa terhadap alam semesta) atau "dosa ekologis" (dosa terhadap lingkungan sekitar). Hukuman terhadap pengrusakan bisa juga dari masyarakat, karena pengrusakan yang dilakukan oleh meski hanya seseorang berakibat buruk terhadap masyarakat, maka dosanya adalah "dosa sosial".

Hukuman atas dosa pengrusakan lingkungan sebagai dosa teologis di akhirat tentu hanya bisa dibuktikan di akhirat, sedangkan hukuman di dunia hanya dirasakan oleh kesadaran batin yang bisa merasakan adanya kaitan antara pengrusakan dengan musibah yang ditimpa oleh Tuhan. Apakah yang diturunkan disebut sebagai hukuman atau ujian (*mushîbah, balâ'*, atau *fitnah*)?[65] Pertama, secara "objektif" bisa dinilai antara hubungan hukuman dan sejauh mana manusia taat kepada Tuhan. Standar ini mengacu kepada konsep al-Qur'an sendiri tentang *sunnat Allâh* yang berkaitan dengan bangun dan runtuhnya suatu komunitas. Memang, melihat kaitan antara keduanya tidak selalu merupakan hal yang bisa disebut seluruhnya objektif, di satu sisi karena memang hukum sosial berkaitan dengan fenomena sosial bangun-runtuh masyarakat bukanlah regularitas dan keajegan seperti halnya fenomena fisika. Kedua, di sisi lain, memang melihat kaitan antara keduanya sebagai adanya campur tangan Tuhan, kekuatan adi-kodrati, sesuatu yang Suci, adalah perspesi batin akan adanya sesuatu yang dalam istilah Rudolf Otto *mysterium tremendum fascinan*,

---

Sunnah al-Nabawiyyah, Barâmij al-Qimmah li al-Turâts, -Markaz al-Abhâts al-Hâsib al-Âlî).

[65] 'Al-Qur'an menggunakan beberapa istilah yang berkaitan dengan musibah, yaitu *mushîbah, balâ'*, dan *fitnah*. Kata *mushîbah* digunakan untuk bencana yang menimpa akibat kesalahan manusia. *Balâ'* merupakan keniscayaan yang dijatuhkan oleh Tuhan untuk menguji manusia, meski tanpa kesalahan. Sedangkan *fitnah* adalah bencana yang dijatuhkan oleh Tuhan dan bisa menimpa orang yang bersalah dan yang tidak bersalah. Lihat M. Quraish Shihab, "Musibah dalam Perspektif al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Pusat Studi al-Qur'an (PSQ), Vol. I, No. 1, Januari 2006, h. 16.

yaitu dimensi perasaan sebagai faktor non-rasional.[66] Oleh karena itu, hukuman tidak selalu dijelaskan sebagai fakta-fakta positivis dan rasional. Namun, jika seseorang yang melakukan pengrusakan lingkungan dan tidak melihat kaitannya dengan berbagai hukuman, itu artinya tingkat kefasikan (pelanggaran hukum-hukum Tuhan) telah sampai pada tingkat apa yang disebut al-Baydhâwî sebagai tingkatan *inhimâk*, yaitu tenggelam dalam pengrusakan dan kealpaan, atau bahkan tingkatan *juhûd*, yaitu menganggap pengrusakan lingkungan yang dilakukannya sebagai perbuatan yang baik. Dalam kondisi kefasikan seperti itu, seorang pengrusak lingkungan mungkin tidak menyadari bencana yang ditimpakan kepadanya sebagai hukuman atau teguran Tuhan. Dalam kondisi kefasikan seperti itu, al-Qur'an menyebut "hatinya terkunci". Penguncian tersebut bukanlah secara fatalis dipahami sebagai kehendak Tuhan, melainkan karena kefasikan yang menutupi hati dari kebenaran.[67] Penguncian tersebut terjadi karena Tuhan hanya memberi petunjuk orang beriman yang beramal saleh,[68] bukan orang beriman yang tenggelam dalam kefasikan.

Hukuman sosial adalah hukuman masyarakat terhadap suatu pengrusakan yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang. Hukuman sosial dimaksud tertuang dalam ajaran al-Qur'an tentang *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* (menyuruh melakukan yang baik dan mencegah yang mungkar), meski istilah juga mengandung bukan sekadar tindakan menghukum, melainkan juga pencegahan. Memang, dalam Islam, tindakan mencegah kemungkaran tidak identik dengan menghukum, melainkan "menolong". Dalam sebuah hadits, Nabi diriwayatkan memerintahkan untuk menolong pelaku dan korban penzaliman.[69] Imam al-Bayhaqî memberikan penjelasan dengan mengatakan: "*ma'nâhu anna al-zhâlim mazhlûm fî nafsihi, fayadkhulu*

---

[66] Lihat Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey (London, Oxford, dan New York: Oxford University Press, 1950).

[67] Perhatikan, misalnya, Q.s. al-Mu'min: 28 yang menyatakan bahwa Tuhan tidak memberi petunjuk orang yang melampaui batas (boros) dan pendusta.

[68] Lihat Q.s. Yûnus: 9.

[69] Hadits tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhârî dalam *Shahîh al-Bukhârî, kitab al-mazhâlim wa al-ghadhab*, bab "Tolonglah saudaramu yang menzalimi atau yang terzalimi", nomor hadîts 2.264.

fihi rad' al-mar'i 'an zhulm nafsihi hissan wa ma'nan" (Maknanya adalah bahwa pelaku tindakan kekerasan atau penindasan sebenarnya juga menindas dirinya [secara sadar atau tidak sadar], sehingga termasuk dalam pengertian ini adalah mencegah agar seseorang tidak menindas dirinya, baik dalam pengertian kongkret/ fisik maupun abstrak/ mental".[70] Pelaku pengrusakan lingkungan bisa "dihukum" secara sosial dalam pengertian seperti itu, yaitu mencegah perbuatannya dan melakukan pembinaan.

Hukuman ekologis adalah hukuman alam yang dirusak yang efeknya kembali kepada pelakunya. Hukuman atas "dosa kosmis" atau "dosa ekologis" adalah hukuman yang tampak lebih rasional dibandingkan dengan hukuman teologis, karena faktanya adalah empiris. Istilah yang dikemukakan oleh Cak Nur ini tampak semacam "sekularisasi" atau mungkin "positivisasi" fenomena-fenomena musibah, dalam pengertian bahwa orang tidak perlu mencari akar teologis yang terlalu dalam dan rumit, seperti dengan "murka Tuhan", di balik musibah alam. Akar musibah tersebut adalah konsekuensi logis dari pengrusakan alam yang dilakukan oleh manusia sendiri dalam term "dosa".

---

[70] Dikutip dari Wardani, "Menolong Saudara", dalam Bulletin Jum'at *al-Harakah*, diterbitkan oleh Lembaga Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin, 2005.

BAB V
FIQH AL-BÎ'AH: MENUJU FIQH YANG BERPARADIGMA RAMAH LINGKUNGAN

Jika kiamat (kematian) sudah sangat dekat terhadap seseorang di antara kalian, sedangkan di tangannya masih ada benih tumbuhan, maka tanamlah".Hadits Nabi[1]

A. Pengertian dan Ruang Lingkup

Berbeda dengan filsafat yang objek kajiannya mencakup persoalan tentang tuhan (*God*), manusia (*man*), dan alam (*universe*), seperti halnya kalâm yang dikritik karena absen dari persoalan tentang *insân* dan *târîkh*, maka begitu juga fiqh dengan sistematikanya kini (*ibâdah, munâkahah, mu'âmalah*, dan *jinâyah*) dikritik karena tidak hanya sering dianggap rigid dan formalistik, melainkan juga segmentasinya juga tidak menjawab secara komprehensif persoalan-persoalan manusia yang terus berkembang, baik secara antropologis maupun sosial, padahal fiqh diandaikan bisa menjawab semua persoalan apa pun di mana ada isu hukum dan meletakkannya dalam bingkai *mashlahah*.

Sebagaimana halnya *kalâm*, begitu juga fiqh tidak banyak mempersoalkan relasi manusia dengan alam, padahal dalam banyak ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi diatur interaksi manusia dengan alam. Segmentasi fiqh *in old fashion* yang masih sempit seperti itulah yang digelisahkan beberapa kalangan agar fiqh bisa menjangkau semua segmen kehidupan manusia secara sosio-antropologis sehingga

---

[1] Teks hadits dimaksud adalah:

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إن قامت على أحدكم القيامة و في يده فسلة فليغرسها

tidak perlu dikhawatirkan jika muncul istilah-istilah: fiqh politik (*fiqh al-siyâsah*), fiqh pendidikan (*fiqh al-tarbiyah*), fiqh administrasi (*fiqh al-idârah*), fiqh ekonomi (*fiqh al-iqtishâd*), fiqh transportasi/ lalu-lintas (*fiqh al-murûr*), fiqh pers (*fiqh al-'i'lâm*), dan fiqh bertetangga (*fiqh al-jâr*). Mengapa? Karena adagium lama bahwa fiqh *shâlih li kulli zamân wa makân* (selalu sesuai dengan setiap waktu dan tempat) hanya akan menjadikan fiqh sebagai dogmatisme teks-teks para fuqahâ (*nushûsh al-fuqahâ'*) yang *sebagiannya* telah usang dan menjadi "disucikan". Sakralisasi kitab-kitab fiqh menandai terjadinya pergeseran dari teks wahyu ke teks-teks semisal fiqh, yang diiringi dengan pergeseran otoritas, sehingga teks-teks turunan disamakan derajatnya dengan teks awal dikritik tajam dalam tulisan Mu'taz al-Khathîb berikut:

اتسع مفهوم "النص "حتى شمل "كلام الفقيه "بالإضافة إلى "نص الشارع "فصارت أقوال الفقيه تسمى نصوصا .و كما يقول الزركشي (ت 794هجرة)" :نص الشافعي ,فيقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة" ,و يقول النووي (ت 676هجرة)" :و حيث أقول النص فهو نص الشافعي رحمه الله" ,و يعلل الشارح تلك التسمية بأنه مرفوع القدر أو مرفوع إلى الإمام .و هذا البيهقي يجمع أقوال الشافعي في كتاب "نصوص الشافعي ."هكذا بدأ نص الفقيه يكتسب قدسية موازية للنص القرآني أو النبوي ,الأمر الذي سيتسع فيما بعد و يصل إلى درجة إلى التصريحات الواضحة و التطبيقات العملية إلى درجة طبقت فيها آليات "النص "(الوحي(على نص الفقيه ,إثباتا و استدلالا ,و تحولت السلطة من النص الأول)الوحي(إلى النص الثاني)الفقيه([2]

Konsep "nash" *mengalami perluasan sehingga mencakup pula pengertian "perkataan ahli fiqh" di samping* "nash *penetap hukum" (tuhan dan rasul), maka perkataan-perkataan seorang ahli fiqh juga disebut* "nash-nash". *Sebagaimana dikatakan oleh al-Zarkasyî (w. 794 H): "*Nash *al-Syâfi'î, lafal-lafal yang diucapkannya disebut* nash-nash *menurut istilah para pengikutnya seluruhnya". Al-Nawawî (w. 676 H) mengatakan: "Di mana saya menyebut* nash, *maka yang dimaksud adalah* nash *al-Syâfi'î* rahimahullâh". *Sang komentator memberikan alasan penyebutan itu dengan alasan karena al-Syâfi'î tinggi tingkatannya atau mencapai tingkatan imam. Begitu juga, al-Bayhaqî mengumpulkan perkataan-perkataan al-Syâfi'î dalam kitab* "Nushûsh al-Syâfi'î". *Beginilah,* nash *ahli fiqh mulai memperoleh sakralitas yang sejajar dengan* nash *al-Qur'an atau hadits Nabi, suatu hal yang nanti akan semakin meluas dan sampai ke tingkatan yang ditandai dengan upaya-*

[2] Mu'taz al-Khathîb, "Nash al-Faqîh: min Tahawwul as-Sulthah ilâ Ittihâd as-Sulthah", dalam *Khithâb at-Tajdîd al-Islâmî: al-Azminah wa al-As`ilah* (Suriah: Dâr al-Fikr, 2004), h. 205.

upaya untuk memberi penjelasan dengan jelas dan penerapan-penerapan praktiknya hingga mencapai tingkatan di mana mekanisme-mekanisme pemahaman "nash" *(wahyu) juga diterapkan untuk memahami* nash *ahli fiqh, dari segi menetapkan kesimpulan dan mengemukakan pembuktian. Dengan begitu, otoritas telah berpindah dari* nash *awal (wahyu) ke* nash *kedua (ahli fiqh).*

Fiqh yang bisa bertahan dengan alunan zaman dan tempat adalah fiqh *metodis,* yaitu fiqh yang tidak hanya dipahami sebagai rincian *furû'iyyah* halal-haram sebagai hasil ijtihad para imam yang ditransmisikan dari generasi ke generasi, melainkan sebagai metode yang diletakkan dalam ushûl al-fiqh dengan berpatokan pada nilai-nilai (*qiyam*) hukumnya, sehingga lebih fleksibel dan selalu siap menghadapi perubahan. Fiqh sebagai khazanah lama (*turâts*) sebagaimana diwariskan para imam bukanlah tidak perlu sama sekali, tapi sikap kritis terhadap *turâts* diperlukan agar fiqh yang akan diproyeksikan masa depan tidak kehilangan sifat responsif terhadap perkembangan kontemporer sambil tidak menafikan sama sekali tradisi. Oleh karena itu, fiqh lama tidak selalu dilihat dari sisi gelapnya seperti pada "*fiqh al-mustanqa'ât*" (fiqh tentang hal-hal yang dianggap busuk atau fiqh pembusukan) Khalîl 'Abd al-Karîm, "*fiqh al-tamjîd*" (fiqh idealisasi) yang cenderung hanya berapologi akan kemodernan fiqh lama seperti ditanamkan bibitnya oleh Thanthâwî Jawharî dalam *Jawâhir*nya, atau "*fiqh al-tabrîr*" (fiqh pembenaran atau justifikasi) yang selalu berlindung di bawah *ta`wîl* dengan melampaui batas kemampuan teks untuk melahirkan pemaknaan-pemaknaan baru, seperti kecenderungan Muhammad 'Abduh.[3]

Fiqh al-bî'ah (fiqh lingkungan) adalah bagian dari fiqh kontemporer yang dimaksudkan untuk menyikapi isu-isu lingkungan dari perspektif yang lebih praktis dengan memberikan patokan-patokan (hukum, regulasi-regulasi) berinteraksi dengan dan mengelola/ memelihara lingkungan. Pendekatan fiqh memiliki keunggulan dibanding pendekatan-pendekatan lain, semisal filsafat lingkungan,[4]

---

[3] Mu'taz al-Khathîb, *Nash al-Faqîh*, h. 198.

[4] Lihat Mustafa Abu-Sway, "Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment (*Fiqh al-Bî`ah fil-Islam*)", dalam http://www. homepages.iol.ie/ ~afifi/ Articles/ environment. htm. Menurut Abu-Sway, guru besar filsafat Islam di al-Quds University, istilah fiqh lingkungan lebih mudah diterima dalam kesadaran umat Islam dibandingkan filsafat lingkungan (*philosophy of environment*) yang sekarang masih

karena umat Islam memerlukan aturan yang lebih praktis karena pola pikir *bayânî* (seperti kecenderungan nalar fiqh) yang basisya teks (*nash*) lebih dominan daripada pola-pola pikir lain (*'irfânî* dan *burhânî*).[5]

Istilah "lingkungan" (*environment, bî`ah*) mencakup keseluruhan kondisi-kondisi dan hal-hal yang bisa berpengaruh terhadap perkembangan dan hidup organisme. Kesatuan dan saling ketergantungan semua yang hidup dalam sistem biologi dan hubungannya dengan lingkungan disebut ekosistem.[6] Ketergantungan antara organisme hidup dengan sumber-sumber hidupnya, seperti air dan makanan, menentukan keberlangsungan keberadaannya. Oleh karena itu, lingkungan mencakup kesatuan yang saling terkait, baik lingkungan fisik berupa keadaan alam, seperti air, udara, tanah, gunung, hutan, laut, dan sungai maupun organisme yang hidup di dalamnya, seperti hewan dan tetumbuhan. Fiqh yang sering diartikan sebagai "ilmu tentang hukum-hukum syar'î yang berkaitan dengan amaliyah yang disimpulkan dari argumen-argumennya secara rinci"[7] objek sasarannya adalah manusia yang diberi kewajiban (*mukallaf*). Oleh karena itu, manusia meskipun termasuk dalam pengertian *bî`ah,*[8] tapi ia lebih tepat disebut sebagai bagian dari lingkungan sosial dalam pola interaksi antarsesama yang diatur dalam *fiqh al-mu'âmalah* dan *fiqh al-jâr*, sehingga tidak termasuk dalam pengertian lingkungan di sini.

---

diasosiasikan sebagai pemikiran abstrak metafisis. Filsafat lingkungan yang dimaksud Abu-Sway adalah bagian dari filsafat alam, seperti persoalan asal-usul kejadian alam.

5 Lihat Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993).

6 "*Environment is made up of the conditions, circumstances and influences sorrounding and affecting the development of an organism or group of organisms. Human beings are primary organism; their natural environs are called ecological system or ecosystem*" (Kibla Ayaz *et.al., Conservation and Islam* [Pakistan: World Wide Fund for Nature, 2003], h. 16); Mohammad Hammoud, *Environment, Ecology, and Islam* (New Southwales: Islamic Foundation, 1990), vol. 5: 3, h. 19 sebagaimana dikutip oleh Sayed Sikandar Shah Haneef, "Principles of Environmental Law in Islam", *Arab Law Quarterly* (2002), h. 241.

7 "*Al-'ilm bi al-ahkâm al-syar'iyyat al-'amaliyyah al-muktasab min adillatihâ al-tafshîliyyah*". 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1978), h. 11.

8 Dalam bahasa Arab, kata *bî'ah* bisa berarti: tempat tinggal, lingkungan sekitar, situasi, lingkungan, milieu, atau habitat. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), h. 80.

Objek kajian tentang lingkungan dalam *fiqh al-bî'ah* harus mencakup seluruh permasalahan lingkungan yang pada dasarnya adalah sebagai berikut:

Pertama, pengenalan "anatomi" lingkungan (seluk-beluk bagian-bagian fisik dan hubungannya sebagaimana dibahas dalam ekologi dan disiplin-disiplin terkait), seperti sungai, laut, hutan, gunung, air, tanah, udara, dan keseimbangan ekosistem, termasuk makhluk hidup (organisme) di dalamnya, seperti hewan dan tetumbuhan. Bagian apresiasi yang sebagian bersifat teologis sebagai landasan dan paradigmanya ini merupakan kolaborasi pengetahuan saintifik dan agama. *Pengetahuan pertama* (saintifik), seperti tentang tanah (geografi, geologi, dan geoteknik), udara dan cuaca (meteorologi dan geofisika), dan air (*oceanography* [ilmu tentang lingkungan di laut, termasuk airnya, kedalaman, dan bio-lautnya] atau *oceanology*, yaitu tentang laut secara umum) menjadi niscaya karena teks-teks agama (al-Qur'an dan hadits) tidak berbicara tentang itu, kecuali dalam bahasan yang sangat terbatas (seperti isyarat ilmiah dalam *at-tafsîr al-'ilmî*), sedangkan *fiqh al-bî`ah* diandaikan dibangun di atas dasar pengetahuan yang cukup dan tepat tentang aspek-aspek lingkungan untuk menetapkan hukumnya dalam kaitannya dengan pengelolaan oleh manusia. *Pengetahuan kedua* (agama) menyangkut wujud dan fenomena alam dalam penuturan teks-teks al-Qur'an dan hadits, tapi tidak dalam skema fiqh (boleh-tidak), seperti alam sebagai "tanda" (*âyah, sign*) kekuasaan Tuhan, sebagai media pengantar kepada pengakuan adanya Tuhan.[9] Pengetahuan ini menjadi *landasan* dan *paradigma* tentang bagaimana manusia seharusnya memandang alam,

---

[9] "*Âyah*" (آيات ج. آية) bisa mengandung pengertian firman Allah swt dan alam, karena keduanya adalah perlambang yang menunjukkan makna-makna. Atas dasar ini, Ian Smith mengatakan bahwa semiotika (ilmu tentang petanda) Islam memiliki aspek yang luas, internal dan eksternal (Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* [Inggris: Curzon Press, 1989], h. 321). Dalam *'ulûm al-Qur`ân*, ayat-ayat ini dikenal dengan "ayat-ayat (tentang) kealaman" (*âyât kawniyyah*) yang jumlahnya cukup banyak, seperti tentang proses hujan (QS. al-Baqarah: 164; ar-Rûm: 48), angin (QS. al-Isrâ`: 69), tanah (QS.al-Kahf: 8), dan lain-lain. Al-Qur`an sebenarnya mengajarkan pengenalan tentang tuhan dengan media alam untuk bisa dipahami oleh siapa pun dengan tanpa uraian rumit. Proses pengenalan dari alam inderawi tersebut bergeser ke nalar menjadikan metode penanaman *tawhîd* dalam al-Qur`an menjadi

baik fisik maupun non-fisik, di luar dirinya, bukan sebagai wujud yang harus "ditundukkan" (*taskhîr* yang secara keliru dipahami kemudian sebagai kebolehan mengekploitasi alam secara rakus). Oleh karena itu, pengetahuan ini lebih bernuansa teologis, karena bagaimana fiqh harus saling bersesuaian (*compatible*), bahkan berjalin-berkelindan, tidak saling kontradiktif dengan teologi. Ini yang disebut Prof. Mustafa Abu-Sway sebagai "kerangka epistemologis" (*epistemological framework*)[10] bagi *fiqh al-bî`ah*, yaitu ajaran-ajaran al-Qur'an dan hadits—di samping *ijmâ'* dan *qiyâs*—sebagai sumber-sumber pendasarannya, seperti konsep *khalîfah, taskhîr, amânah*, dan *i'mâr*.

Kedua, pemanfaatan dan pengelolaan (*tasharruf*) sumber daya alam (PSDA). Apa yang disebut di atas sebagai "sumber daya alam" meliputi pengertian unsur-unsur alam, seperti lahan (termasuk sumber daya tanah dan sampah padat), air (air hujan, air tanah, sungai, saluran air, dan laut), udara (termasuk lapisan ozon dan pelepasan gas-gas rumah kaca), dan berbagai sumber energi (matahari, angin, bahan bakar fosil, air, penanganan masalah nuklir, dan lain-lain), serta semua sumberdaya yang bisa dimanfaatkan dan mempengaruhi hidup manusia dan organisme hidup). Sumber daya alam dapat dibedakan menjadi dua kategori, yaitu *kelompok hijau* yang berhubungan dengan sumber daya hutan atau tetumbuhan, *kelompok biru* yang berhubungan dengan sumber daya laut, dan *kelompok coklat* yang berhubungan dengan

---

kokoh dengan dua basis: *spiritualitas* karena kita dibawa kepada perenungan kebesaran penciptaan tuhan dan *rasionalitas* karena ajakan melihat fenomena inderawi alam tersebut dimaksudkan untuk dinalar secara akal sehat untuk sampai kepada keberadaan pencipta. Contoh paling representatif tentang ini adalah QS. Yâsîn: 77-81. Lompatan teologi klasik, karena faktor-faktor historis, seperti pengaruh filsafat Yunani, dari premis-premis yang dibuat oleh al-Qur'an dan mudah diterima oleh akal sehat seperti itu menjadikan formulasi teologi kini rumit dan sulit dipahami. Begitu juga, saya kira, fiqh melompat dari argumen-argumen seperti itu langsung ke produk-produk pemikiran (*aqwâl*) para fuqahâ' menyebabkan kurangnya sensitivitas muslim terhadap pentingnya alam dan menganggap produk-produk pemikiran fuqahâ' sebagai wahyu, jadi kehilangan kesadaran kesejarahan ilmu ini.

[10] Mustafa Abu-Sway, "Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment (*Fiqh al-Bî`ah fil-Islam*)", dalam http://www.homepages.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm.

sumber daya tambang dan energi.[11] Bagian ini diandaikan bisa menjadi konsep Islam yang berbasis fiqh tentang pengelolaan sumberdaya alam secara lestari (*sustainable management of natural resources*) agar selalu ada kesinambungan arus manfaat dan fungsinya dari generasi ke generasi. Bagian ini merupakan substansi utama bahasan *fiqh al-bî`ah* yang mengatur kewenangan (*tasharruf*) pemanfaatan dan pengelolaan alam, sehingga—karena menyangkut kewenangan—bahasan fiqh *mu'âmalah* yang mengatur transaksi menjadi bagian dari *fiqh al-bî`ah*, seperti jual-beli (*bay'*), *'âriyah*, hibah, sedekah dan *waqf*, semisal pengelolaan tanah wakaf yang produktif, hak-hak publik lain, seperti bagaimana status kepemilikan tanah milik adat suku sebagaimana menjadi sengketa klaim kepemilikan antara suku penduduk asli (*local people*) dan negara. Oleh karena itu, *fiqh al-bî`ah* diandaikan juga memiliki sensitivitas HAM, agar bisa mendialogkan antara kearifan lokal (*local wisdom*) dengan pertimbangan-pertimbangan lain.[12] Pada bagian ini, *fiqh al-bî`ah* merumuskan bagaimana melakukan konservasi (*ri'âyah*) alam, yaitu menjaganya agar tetap dalam keadaan seasli

---

[11] Edy Marbyanto *et.al.* (ed.), *Menyingkap Tabir Kelola Alam: Pengelolaan Sumberdaya Alam Kalimantan Timur dalam Kacamata Desentralisasi* (Kalimantan Timur: Aliansi Pemantau Kebijakan Sumberdaya Alam [APKSA] Kalimantan Timur, 2001), h. 100.

[12] *Local wisdom* hampir sama dengan *local genius* (kecerdasaan lokal). Sebagai contoh, model cara membangun rumah pada masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan. Ada sebelas jenis rumah, sepuluh di antaranya berupa rumah panggung (*pile-house architecture*), seperti rumah *gajah baliku, gajah manyusu, balai laki, balai bini, palimasan*, dll. (Gunadi Kasnowihardjo, "Lingkungan Aquatik dan Model Kearifan Lokal Masyarakat Banjar, Kalimantan Selatan", dalam Hartatik *et.al.* (ed.), *Dinamika Kearifan Lokal Masyarakat Kalimantan Selatan* (Banjarbaru, Kalsel: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia Komisariat Daerah Kalimantan, 2005), h. 14-15. Kondisi tanah yang umumnya berupa rawa dan daerah pinggiran laut dan sungai yang sering digenangi air pasang, rumah panggung lebih bisa beradaptasi dengan lingkungan, karena kolong rumah berfungsi sebagai penampung genangan air, berbeda dengan konstruksi beton. Al-Syâthibî (*al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 232) pernah mengatakan bahwa dalam persoalan tradisi-tradisi (*âdât*), pertimbangan mendasarnya adalah pertimbangan tujuan-tujuan (*anna al-ashl fî al-âdât al-iltifât ilâ al-ma'ânî*) yang didasarkan atas kemaslahatan manusia, maka tradisi (*'urf*) perlu dipertimbangkan juga. Praktik-praktik yang didasarkan atas tradisi termasuk "*ma'qûliyyat al-ma'nâ*" (tujuannya rasional) karena lebih banyak berkaitan dengan hak manusia (lihat h. 243). Pembangunan rumah adalah bagian dari tradisi, di mana fiqh tidak mengaturnya. Oleh karena itu, *local wisdom* harus diinternalisasi dalam fiqh. Di sisi lain, fakta berlawanan dengan itu adalah satu tipe rumah di antara sebelas tipe rumah Banjar, yaitu rumah *lanting* yang lokasinya di atas alur sungai. Fiqh

mungkin sebagaimana asalnya, termasuk dalam penanganan sumberdayanya.[13]

Ketiga, pemulihan atau rehabilitasi lingkungan yang sudah rusak. Bagian lain yang sangat dalam substansi *fiqh al-bî'ah* adalah konservasi lingkungan yang sudah rusak. Khazanah fiqh lama telah memiliki andil dalam hal ini, yaitu tentang tanah dalam konsep *ihyâ' al-mawât*[14] (literal: "menghidupkan tanah yang telah mati"). Akan tetapi, problem-problem lingkungan tidak hanya terbatas pada hal itu, melainkan lebih luas, seperti penanganan pencemaran air (fiqh klasik hanya bersifat penanganan "konsumtif" untuk ibadah, padahal "semua yang menentukan kesempurnaan pelaksanaan kewajiban juga menjadi wajib" (*mâ lâ yatimmu al-wâjib illâ bihi fahuwa wâjib*), seperti cuma pemilahan air-air bisa dipergunakan untuk bersuci dan yang bukan), pencemaran udara, kepunahan binatang, atau punah spesis tumbuhan tertentu. Fiqh klasik lebih banyak pada upaya preventif (*ri'âyah*), sesuatu yang justeru tepat, tapi seharusnya diikuti dengan upaya pemulihan. Dalam *al-Muhadzdzab*, misalnya, di samping pada bab *thahârah* yang termasuk pada fiqh ibadah, pembahasan *hukm al-miyâh* (ketentuan hukum kepemilikan air) dalam bagian fiqh *mu'âmalah* hanya membicarakan kepemilikan air, antara air yang *mubâh* (mengalir di daerah yang tidak ada pemiliknya) dan bukan *mubâh* (mengalir di daerah aliran yang sudah dimiliki orang).[15] Oleh karena itu, *fiqh al-bî'ah* sebagai fiqh kontemporer diandaikan juga bisa menyelesaikan kekurangan air, misal sejauh mana kewajiban (*kifâyah/ 'ayn*) tugas tersebut dan peran pemimpin (*imâm*), seperti pernah dibahas dalam *ihyâ' al-mawât*, di mana *imâm* dibolehkan demi kepentingan yang lebih

---

dalam konteks itu harus bisa menempatkan persoalan tersebut atas dasar kemaslahatan terbesar umat.

[13] "*Conservation means that nature be kept pristine a state as possible. It means the wise use and not the misirely hoarding of natural resources. Thus it is a real virtue and noble and pious act regarding which the Divine command is to cooperate and coordinate.*" Kibla Ayaz *et.al., Conservation and Islam*, h. 15.

[14] Untuk menyebut sebagai contoh, lihat: Imâm Taqiy al-Dîn Abû Bakr bin Muhammad al-Husyanî al-Hishnî al-Dimasyqî, *Kifâyat al-Akhyâr fî Hall Ghâyat al-Ikhtishâr* (Jakarta: Nur Asia, t.th.), juz 2, h. 315-317; Abû Ishâq Ibrâhîm bin 'Alî ibn Yûsuf al-Fayrûzâbâdî al-Syîrâzî, *al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm asy-Syâfi'î* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 1, h. 423-427.

[15] Asy-Syîrâzî, *al-Muhadzdzab*, juz 1, h. 427-429.

luas merebut lahan yang dibiarkan tidak dikelola oleh pemiliknya.[16] Dengan demikian, akan ada interdepensi (saling tergantung) antara *fiqh al-bî'ah* dengan bagian-bagian lain dalam sistematika fiqh umumnya (*ibâdah, munâkahah, mu'âmalah,* dan *jinâyah*), atau bahkan kebiasan (*'urf*)[17] masyarakat atas dasar *mashlahah*, sehingga ada peran hukum adat yang berbasis *local wisdom*.

Fiqh al-bî'ah yang diinginkan idealnya menangani isu-isu lingkungan hidup dari dua dua perspektif. *Pertama*, kategori norma-norma hukum formal yang dikenal dengan 5 kategori hukum: *wâjib, haram, makrûh, mubâh*, dan *mandûb*, sebagaimana yang dikenal umumnya. *Kedua*, kategori norma moral-etis. Dimensi moral-etis harus menjadi penopang dimensi hukum formal dalam pengelolaan lingkungan.

Hal ini bisa dijelaskan dari dua segi. *Pertama*, fiqh tidak seharusnya hanya menjadi aturan-aturan (*ahkâm*) yang formalistik yang kehilangan rohnya, karena hukum memiliki dimensi nilai-nilai (*qiyam*) yang menjadi dasar penetapannya seperti tercermin dari tujuan-tujuannya (*maqâshid asy-syarî'ah*). *Kedua*, pentingnya dimensi moral-etis dipahami dari konsep *mubâh* menurut Abû Ishâq al-Syâthibî (w.790/1388) dalam *al-Muwâfaqât*. Al-Syâthibî mempertanyakan: apakah *mubâh* adalah status hukum yang persis berada di antara dua kategori (disuruh/dilarang)? *Mubâh*, menurutnya, bukanlah sesuatu yang dibolehkan secara mutlak. Istilah "*mubâh*" digunakan untuk dua pengertian, yaitu sebagai sesuatu yang ada pilihan untuk dilakukan atau tidak dan sebagai sesuatu yang tidak mengandung dosa. Sesuatu dianggap *mubâh* hanya sebagian, namun dilihat dari keseluruhan selalu ada perintah. Pakaian, misalnya, dilihat dari tidak ada perintah atau larangan adalah *mubâh*. Tapi, kebolehan tersebut hanya parsial (*mubâh bi al-juz'*). Dilihat dari segi fungsinya untuk melindungi tubuh dari rasa panas dan dingin serta alasan-alasan lain, maka memakainya

---

[16] Asy-Syîrâzî, *al-Muhadzdzab*, juz 1, *bâb al-iqthâ wa al-himâ*, h. 426-427.

[17] Ketika membahas *ihyâ' al-mawât*, misalnya, asy-Syîrâzî mengatakan "*ihyâ'* (rehabilitasi lahan) yang telah dimiliki untuk dikelola seseorang tujuannya diserahkan kepada keinginannya. Dalam hal ini, semua persoalan dikembalikan kepada *'urf*, karena Nabi Muhammad saw hanya menyebutkan *ihyâ'* secara umum dan tidak menjelaskan, sehingga persoalannya tergantung apa yang telah mentradisi." (asy-Syîrâzî, *al-Muhadzdzab*, juz 1, h. 424).

menjadi diperintahkan. Al-Syâthibî mengatakan:

و تلخص أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق ,و إنما مباح بالجزء خاصة ,و أما بالكل فهو إما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك .فإن قيل :أفلا يكون هذا التقرير نقضا لما تقدم من أن المباح متساوى الطرفين؟ فالجواب أن لا لأن ذلك الذى تقدم هو من حيث النظر إليه فى نفسه من غير اعتبار أمر خارج و هذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه .فإذا نظرت إليه فى نفسه فهو الذى سمي هنا المباح بالجزء .و إذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة فهو المسمى بالمطلوب بالكل.[18]

(Secara singkat, bisa dikatakan bahwa setiap mubâh *bukanlah* mubâh *secara mutlak, melainkan hanya* mubâh *secara parsial pada sisi tertentu saja. Sedangkan, secara keseluruhan,* mubâh *adakalanya diperintahkan untuk melakukannya atau meninggalkannya. Jika ditanya: apakah penetapan seperti ini berarti bertentangan dengan uraian sebelumnya bahwa* mubâh *adalah posisi sama antara dua sisi? Jawabnya adalah tidak, karena apa yang diuraikan sebelumnya adalah dilihat dari kebolehannya saja tanpa mempertimbangkan faktor di luarnya. Sedangkan, sisi yang dilihat di sini adalah dari segi pertimbangan faktor-faktor luar. Oleh karena itu, jika Anda melihatnya dari sisi semata kebolehannya, itulah yang dinamakan di sini dengan* mubâh *secara parsial. Sedangkan, jika Anda melihatnya dari segi faktor-faktor luar yang bisa mempengaruhinya, itulah yang dinamakan sebagai hal yang diperintahkan secara umum).*

Setiap hasil kesimpulan hukum selalu bisa dikategorikan kepada lima klasifikasi hukum secara formal di atas (*al-ahkâm al-khamsah*). Akan tetapi, hal yang lain perlu dipertimbangkan adalah bahwa *mubâh* tidak selalu bersifat netral, melainkan bisa bergeser karena faktor-faktor lain di luarnya. Pergeseran tersebut dalam konsep al-Syâthibî karena setiap perbuatan harus bermotif (*maqâshid;* tujuan-tujuan). Atas dasar ini, perbuatan yang meski *mubâh* dari aspek hukum formal, namun tidak bermanfaat hanya dibolehkan parsial, tapi secara keseluruhan harus ditinggalkan. Al-Syâthibî membangun pandangannya atas dasar konsepnya tentang *maqâshid al-syarî'ah* dari sejumlah ayat al-Qur'an tentang larangan melakukan yang tidak bermanfaat (*lahw*; seperti QS. Luqmân: 6, al-Jumu'ah: 11, al-Zumar: 23). Larangan meninggalkan yang sia-sia meski dibolehkan ditariknya secara *istiqrâ'* (meneliti

[18] Abû Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah,* edisi 'Abdullâh Dirâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), jilid 1, juz 1, h. 101.

beberapa ayat) yang dipahaminya dari apa yang disebutnya "makna yang tersimpan di balik teks" (*maskût 'anhu*)[19] dan ajaran para sufi tentang menghindari yang sia-sia meski dibolehkan, meski ia juga mengkritik kesalahpahaman tentang *zuhd* sebagai meninggalkan yang *mubâh*.[20]

Sikap tengah (*tharîq wasath*) antara sikap keras dan permisif, seperti disimpulkan al-Syâthibî, mengindikasikan pentingnya dimensi moral-etis dalam hukum karena penggunaan *mubâh* harus diselaraskan dengan motif (tujuan) yang baik pula. Konsep al-Syâthibî tentang *mubâh* relevan dalam konteks pemanfaatan sumber daya alam, sehingga tidak ada lagi adagium: "*boleh melakukan apa saja terhadap alam asal tidak menyangkut hak orang lain*", melainkan atas dasar keperluan (*'alâ qadr al-hâjah*) dan perlunya mempertimbangkan generasi berikut (ajaran *al-îtsâr*: "mendahulukan orang lain") juga menikmati hasil alam secara berkesinambungan. Pertambangan hasil bumi secara sporadis yang tak menghiraukan keberlangsungan ekosistem atau penebangan hutan yang membabi-buta, misalnya, dianggap tidak hanya haram dalam konteks hukum Islam formal, misalnya, atas dasar efek-efek yang ditimbulkan kepada orang lain (sesuai dengan kaedah: *lâ dharara wa lâ dhirâr*), melainkan juga bisa diukur dengan standar moral-etis tentang sejauh mana keperluan manusia terhadap sumber daya alam tersebut yang meski memang dibolehkan, sehingga pertimbangan yang hanya menguntungkan pengusaha yang rakus tidak dibolehkan juga secara moral-etis. Di samping itu, dimensi moral-etis merupakan unsur yang menyangga "seleksi formal hukum" tindakan pengelolaan lingkungan yang keliru lolos, karena bisa terjadi sesuatu dibenarkan secara legal (*legally right*), tapi secara moral tetap saja salah (*morally wrong*). Misalnya, seorang pengusaha dianggap benar melakukan penambangan sumber daya alam atas dasar kepemilikan areal tambang yang sah dan sesuai prosedur formal. Tapi, dalam batas pengelolaan

---

[19] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 1, h. 102-103.

[20] Ia mengutip pandangan al-Ghazâlî tentang *zuhd* sebagai "ungkapan tentang meninggalkan kesenangan terhadap sesuatu menuju kepada sesuatu lain yang lebih baik". Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 1, h. 86-87. Lihat juga Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 174-180.

yang tidak menjaga keberlangsungan hidup generasi berikut, aktivitas tersebut secara moral-etis menjadi salah.

Dalam konteks kerusakan-kerusakan lingkungan di Indonesia, banyak kasus yang tak terjangkau oleh hukum, baik karena memang tidak terjamah oleh para penegak hukum maupun karena "dibenarkan" dengan hukum dan dimanipulasi dengan keterlibatan aparat hukum sendiri dalam tindakan melawan hukum. Investigasi yang dilakukan oleh *Environmental Investigation Agency* (EIA) dan *Telapak* telah melaporkan adanya praktik penebangan kayu liar (*illegal loging*), seperti Tanjung Lingga Group milik Abdul Rasyid yang mengekploitasi hasil hutan di Taman Nasional Tanjung Puting, Kalimantan Tengah, dengan keterlibatan sejumlah pejabat kepolisian dan para pejabat negara.[21] Penelitian pada tahun 1999 menemukan bahwa dari 25 usaha pengeregajian ilegal yang beroperasi dekat Taman Nasional Bukit Tigapuluh, 13 di antaranya dilindungi oleh angkatan bersenjata. Primkopad (Angkatan Darat) Brawijaya memiliki sebuah *sawmil* di Surabaya.[22] Banyak kasus-kasus lain yang serupa yang tak tersentuh oleh hukum.

Dalam konteks seperti itu, etika lingkungan (*ethics of environment*) yang berbasis agama dimaksudkan untuk menjaga eksistensi agama, hidup, akal, keturunan, dan properti (*al-kulliyyât al-khams*) manusia dalam relasinya dengan lingkungan. Jika lingkungan terancam dan properti tidak ada lagi, generasi umat manusia dan agama juga terancam. Dalam proyek *religious ecological conservatism* dengan *fiqh al-bî'ah*, jika kategori hukum formal mengukur tindakan dengan skala benar-salah, boleh-tidak, halâl-harâm, kategori moral-etis mengukurnya dengan kategori baik-buruk.

---

[21] Baca laporannya dalam *Above the Law: Corruption, Collusion, Nepotism and the Fate of Indonesia's Forests*, Oktober 2002, h. 17-25. Lihat juga *The Final Cut: Illegal Logging in Indonesia's Orangutan Parks*, Agustus 1999, h. 24-28. Lihat tentang kasus *illegal loging* di Taman Nasional Gunung Leuser di Propinsi Aceh dan Sumatera Utara dan kondisi hutan-hutan di Indonesia, *Potret Keadaan Hutan Indonesia* (Jakarta: Forest Watch Indonesia [FWI] dan Global Forest Watch [GFW], 2001), h. 21. Akhir-akhir ini, diberitakan bahwa ada enam pejabat Dinas Kehutanan Kalimantan yang ditahan oleh pihak kepolisian karena terlibat dalam mengeluarkan ijin bagi perusahan-perusahan yang menggunakan kayu ilegal (*Banjarmasin Post*, 18 Agustus 2007).

[22] *Above the Law*, h. 8.

B. *Maqâshid al-Syarî'ah* Sebagai Landasan Paradigmatis *Fiqh al-Bî'ah*: Mempertimbangkan *Hifzh al-Bî'ah*

1. *Maqâshid al-Syarî'ah* "Konvensional"

Fiqh selain bertolak dari nash-nash, juga mendasarkan diri atas ijtihâd, sehingga sebagian produk fiqh adalah *ijtihâdî*. Meskipun bukan merupakan pemilahan yang ketat, di samping bersifat *ta'abbudî*, bagian dari fiqh yang merupakan ketundukan murni, fiqh juga bersifat *ta'aqqulî* (rasional), yaitu produk fiqh yang bertolak dari pertimbangan-pertimbangan alasan yang bisa dipahami oleh akal manusia. Hal ini terlihat jelas dari perumusan apa yang disebut sebagai *al-qawâ'id al-fiqhiyyah*[23] (kaedah-kaedah fiqh, *legal maxims*), yaitu patokan-patokan dasar dan bersifat umum yang dapat diterapkan pada kasus-kasus fiqh (*juz'iyyât*) yang terlingkup dalam patokan tersebut. *Al-qawâ'id al-fiqhiyyah* dirumuskan oleh para fuqaha berdasarkan ijtihad dengan meneliti kasus perkasus fiqh (secara *istiqrâ'î*, induktif). Nilai-nilai yang ingin dicapai dalam perumusannya, menurut Muhammad al-Zarqâ, adalah menjaga ruh Islam, nilai-nilai luhur yang menjiwai pelbagai bentuk formal fiqh, semisal hak keadilan, persamaan, memelihara mashlahat, menghindarkan kemudaratan, serta memperhatikan situasi dan kondisi.[24] Ide-ide tersebut ditarik menjadi "kemashlahatan manusia" yang mengantarkan kepada formulasi kalangan *ushûliyyûn* bahwa tujuan fiqh pada dasarnya meliputi tiga hal. Tujuan-tujuan tersebut dikenal dengan *maqâshid al-syarî'ah* yang pertama kali dibahas oleh Imâm al-Haramayn al-Juwaynî (419-478 H) dalam *al-Burhân*,[25] dilanjutkan oleh muridnya, al-Ghazâlî (w. 1111 M) dalam *al-Mustashfâ*,

---

[23] Tentang *al-qawâ'id al-fiqhiyyah*, lihat 'Alî Ahmad al-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtihâ, Adillatihâ, Muhimmatihâ, Tathbîqâtihâ*, cet. ke-3, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1994); al-Suyûthî, *al-Asybâh wa al-Nazâ'ir fî al-Furû'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.).

[24] Said Aqil Husin Al-Munawwar, "Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah dalam Perspektif Hukum Islam", *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta, IAIN Sunan Kalijaga, no. 62/XII/1998, h. 97.

[25] Bandingkan dengan Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 99-100.

Fakhr al-Dîn al-Râzî (544-606 H) dalam *al-Mahshûl*, Sayf al-Dîn al-Âmidî (w. 631 H) dalam *al-Ihkâm*, 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm (577-660 H) dalam *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm* dan *Ikhtishâr al-Maqâshid*, muridnya, al-Qarâfî (w. 684 H) semisal dalam *al-Nafâ'is*, juga dibahas oleh Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), dan Ibn Sa'îd al-Thûfî. Al-Syâthibî adalah tokoh yang paling mendalam membahas *maqâshid al-syarî'ah* dalam karya terkenalnya, *al-Muwâfaqât*.[26]

Secara teologis, meskipun sebagian ulama tidak sepakat dengan pendapat bahwa perbuatan Tuhan dan *taklîf*-Nya (perintah) bisa dijelaskan dengan motif-motif, sebagaimana ditegaskan sebagian Asy'ariyyah dan al-Zâhiriyyah (aliran Dâwûd al-Zâhirî yang memahami nash-nash berdasarkan makna lahiriahnya/literalnya), Abû Ya'lâ dan Ibn al-Zagwânî dari Hanâbilah dan kalangan Jabariyyah. Namun, sebagian besar ulama mengakui mungkinnya penjelasan secara akali terhadap motif-motif, alasan-alasan, atau hikmah-hikmah yang mendasari hukum-hukum Tuhan (*ta'lîl al-ahkâm*), sebagaimana menjadi pendapat kalangan Salaf, dan berdasarkan keterangan Ibn Taymiyyah, juga dianut oleh mayoritas pengikut madzhab empat, mayoritas *ahl al-hadîts*, *mufassir*, generasi awal para filsuf, dan beberapa ulama belakangan dari mereka, dan berdasarkan keterangan Ibn al-Qayyim, dianut pula oleh kalangan ulama yang melakukan *tahqîq* (melakukan ijtihad untuk memutuskan pendapat yang mendekati kebenaran di antara perbedaan-pendapat) dari *ushûliyyûn* (ahli ushûl al-fiqh), fuqaha, dan *mutakallimûn*, terutama Mu'tazilah.[27] Menurut kelompok terakhir, "motif-motif syari'ah" bertolak dari kemashlahatan manusia yang bisa diklasifikasikan ketiga hal yang mendasari pertimbangan fiqh. Pertama, *al-dharûriyyât* (elementer), yaitu hal-hal yang mendasar dalam pengertian bahwa pelanggaran unsur tersebut tidak hanya mengakibatkan kesengsaraan manusia, tapi menghilangkan keberadaannya, seperti hak hidup, hak untuk berpikir karena aktivitas berpikir adalah bagian esensial kemanusiaan manusia, dan hak untuk

---

[26] Lihat Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd al-Yawbî, *Maqâshid al-Syarî'at al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillat al-Syar'iyyah* (Mekkah: Dâr al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tawzî', cet. ke-1, 1998 M/ 1418 H), h. 33-73.

[27] al-Yawbî, *Maqâshid al-Syarî'at al-Islâmiyyah*, h. 80-81.

beragama. Kedua, *al-hâjiyyât* (hal-hal yang menjadi kebutuhan manusia atau bersifat suplementer), yaitu dalam rangka memperoleh kemudahan dan menghindarkan kesulitan, seperti keringanan (*rukhshah*) untuk tidak berpuasa di bulan Ramadhan bagi musafir dan orang sakit. Dalam konteks hak asasi manusia, *al-hâjiyyât* adalah hak-hak manusia yang jika tidak dipenuhi bisa mengancam hak elementer, seperti sandang dan pangan yang layak. Ketiga, *al-tahsîniyyât-* (komplementer), yaitu keperluan untuk memperoleh kualitas hidup yang lebih baik, berdasarkan kepantasan, kebiasaan, pertimbangan rasional, dan etika.[28]

Hak-hak elementer (*al-dharûriyyât*) kemudian dijabarkan kepada lima hal yang terkenal dalam ushûl al-fiqh sebagai "*al-dharûriyyât al-khams*" (lima hak dasar), yaitu secara berurutan perlindungan agama (*hifzh al-dîn*), jiwa (*hifzh an-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh al-nasl*), dan harta (*hifzh al-mâl*).[29] Karena nilai moral yang tinggi tersebut yang ingin dicapai oleh fiqh, al-Syâthibî (w. 790 H) dalam *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, berkesimpulan bahwa meskipun pondasi hukum tidak ditopang secara langsung oleh nash tertentu, tapi sesuai dengan kewenangan-kewenangan (tujuan-tujuan yang ingin dicapai) syara' dan dibenarkan oleh petunjuk umum dalil-dalil syara' lain, dapat dijadikan dasar yang sahih yang mendasari pertimbangan hukum, karena tidak setiap kasus fiqh dijelaskan secara satu-persatu oleh nash. Kesimpulan al-Syâthibî tersebut muncul karena ia melihat kemashlahatan manusia yang diukur dengan pemenuhan hak-hak elementer itu sebagai tujuan perumusan hukum. Formulasi al-Syâthibî adalah sebagai berikut:

---

[28] Al-Jâbirî, *ad-Dîmuqrâthiyyah*, h. 198; Masdar F. Mas'udi, "Hak Azasi Manusia dalam Islam", E. Shobirin Nadj dan Naning Mardiniah (ed.), *Diseminasi Hak Asasi Manusia* (Jakarta: CESDA-LP3ES, 2000), h. 67-8. Sebagian pakar ushûl al-fiqh, seperti al-Syâthibî, al-Âmidî, dan Ibn al-Hâjib, menambah dengan *al-mukammilât* (pelengkap) sehingga tiga hak tersebut masing-masing memiliki *mukammilât* dengan syarat bahwa *al-mukammilât* merupakan kondisi yang memperkuat terwujudnya "motif-motif utama" syari'ah, dan lebih mengkondisikan tercapainya mashlahat dan menghindari kemudaratan. Lihat Muhammad Sa'd, *Maqâshid*, h. 338-49.

[29] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 15. Edisi lain karya al-Syâthibî adalah suntingan Abdullâh Dirâz dengan judul *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Sebagian ulama menambahnya menjadi enam hal dengan hak akan kehormatan diri (*hifzh al-'irdh*), sebagimana menjadi pendapat al-Qarâfî, al-Syâthibî, al-Zarkasyî, al-Kûrânî, dan Ibn 'Âsyûr. Lihat Muhammad Sa'd, *Maqâshid*, h. 276-82.

و ينبني على هذه المقدمة معنى أخر و هو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين و كان ملائما لتصرفات الشرع و مأخوذا من أدلته فهو صحيح يبنى عليه و يرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به ,لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم ,لأن ذلك كالمتعذر .ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي.[30]

(Atas dasar pendahuluan ini (bahwa pertimbangan fiqh didasarkan atas al-dharûriyyât, hâjiyyât, *dan* tahsîniyyât, *penulis.) dapat ditarik makna lain, yaitu bahwa setiap pondasi (*ashl*) syara' yang meskipun tidak ditunjuki dengan nash tertentu, tapi sesuai dengan kewenangan-kewenangan syara' dan disimpulkan dari dalil-dalilnya, adalah tepat untuk dijadikan pijakan dan rujukan apabila pondasi tersebut adalah pasti dengan mempertimbangkan sejumlah dalil-dalilnya, karena tidak mesti dalil-dalil tersebut menunjuk kepada hukum secara pasti satu-persatu, tanpa memuat pengertian yang lain, sebagaimana dikemukakan, karena hal itu dianggap seperti yang tidak bisa dilakukan. Termasuk dalam pengertian ini, penerapan* al-istidlâl al-mursal *[pengambilan keputusan hukum yang didasarkan atas atas mashlahat] yang dipegang oleh Mâlik dan al-Syâfi'î.)*

Menurut al-Syâthibî, "kemashlahatan manusia" harus dipahami dengan menggeser dari pemahaman tentang hukum yang sekadar bertumpu pada '*illah* yang tercantum dalam nash (statis) ke '*illah* yang lebih dinamis yang disebutnya *hikmah*. Pemahaman seperti ini menjadi penting karena hukum-hukum Islam sebenarnya disyariatkan untuk kemashlahatn, sehingga harus dilihat, di samping bentuk formal fiqh, adanya nilai-nilai moral (*qîmah*) yang mengatasi bentuk-bentuk formal. *Fiqh 'Umarî* ('Umar ibn al-Khaththâb), karena bertolak dari ideal-moralnya, misalnya, dengan pemahaman tidak kaku tidak memberlakukan hukum potong tangan bagi pencuri di situasi krisis ekonomi yang sangat akut, dengan dasar bahwa hak pemeliharaan jiwa adalah ideal-moral yang mendasari tujuan umum fiqh.[31]

---

[30] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 16.

[31] Lihat Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *ad-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî'ah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 168-75.

Meskipun, juga ditunjuki oleh nash-nash,[32] kalangan *ushûliyyûn*, semisal al-Syâthibî, menyatakan bahwa *maqâshid al-syarî'ah* dirumuskan karena setiap agama mengakuinya secara *dharûrî* (tanpa melalui pertimbangan rasional mendalam).[33] Hal itu berarti ushûl al-fiqh memberikan kemaslahatan manusia yang sebenarnya bersifat universal (*kullî*). *Maqâshid al-Syarî'ah* dimaksud adalah sebagai berikut.

Pertama, pemeliharaan atau perlindungan agama (*hifzh al-din*حفظ الدين). Al-Qur'an dengan sangat jelas menyatakan hak beragama sebagai kebebasan untuk memilih: "*Tidak ada paksaan dalam agama, karena telah jelas kebenaran dari kesesatan*" (Qs. al-Baqarah/2: 256).[34] Abdullah Yusuf Ali, ketika mengomentari ayat tersebut, mengemukakan tiga alasan mengapa Islam menolak pemaksaan beragama: [1] agama tergantung pada iman dan keinginan pemeluknya, sehingga keberagamaan menjadi tak memiliki arti jika dibangun di atas pemaksaan, [2] karena batas antara kebenaran dan kekeliruan, menurut Islam, telah jelas, [3] petunjuk dan perlindungan Allah selalu ada yang

---

[32] Lihat, misalnya, QS. al-An'âm: 151-3, al-Isrâ: 23-63, al-Mumtahanah: 12, dan al-Furqân: 68; hadits Nabi:

" فإن دماءكم وأموالكم قال محمد وأحسبه قال وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا و ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم ألا فلا ترجعوا بعدي ضلالا يضرب بعضكم رقاب بعض ألا ليبلغ الشاهد الغائب فلعل بعض من يبلغه أن يكون أوعى له من بعض من سمعه فكان محمد إذا ذكره قال صدق النبي صلى الله عليه و سلم ثم قال ألا هل بلغت ألا هل بلغت ("حديث رواه أبو بكرة :صحيح البخاري ,كتاب التوحيد 6893 , رقم ,موسوعة الحديث الشريف ,برامج البيان)

Lihat juga hadits riwayat al-Bukhârî dalam *Shahîh*nya dalam *Kitâb al-Diyât*, bab "*ann al-nafs bi al-nafs*", hadits nomor 201/12 (6878) dan hadits riwayat Muslim dalam *Shahîh*nya, dalam Kitâb al-Qasâmah, bab "*Mâ yubâhu min dam al-muslim*" 1302/3 (25).

[33] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, vol. I, h. 15.

[34] Lihat juga QS. al-Insân: 2-3 dan 29-30 dan QS. Yûnus: 99. Berdasarkan riwayat Ibn 'Âbbâs, QS. al-Baqarah: 256 di atas diturunkan berkenaan dengan seorang pria dari kaum Anshâr yang bernama Abû Hashin. Ia seorang muslim, sedangkan dua orang anaknya adalah umat Kristiani. Kemudian, ia bertanya kepada Rasulullah:

menunjukki jalan ke kebenaran.[35] Menurut Abdul Hamid Abu Sulayman, penjaminan hak kebebasan beragama diungkapkan dalam al-Qur'an as-sunnah dengan "kasih-sayang" (*tawâdduhum*), "kebaikan" (*tuhsinu*), "perlakuan yang terbaik" (*allatî hiya ahsan*), dan "pemeliharaan" (*dzimmah*). Oleh karena, klarifikasi, sebagaimana dilakukan Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ', diperlukan atas beberapa isu tentang hubungan muslim-non-muslim dalam sejarah, semisal hukuman kemurtadan, penerapan pajak (*jizyah*), dan islamisasi. Abu Sulayman mengatakan:

> *"Clarification is essential if the Muslim society is to be a truly open one in which civil rights are guaranteed and available to all members of the society in a reciprocal relationship between rights and duties, along pluralistic lines free from religious and sectarian biases. Loyality and commitment to the welfare of all people and different systems of law is the only guarantee for the sincere exercise of rights and duties of individuals and groups. Freedom of ideology and religion assisted by peaceful and orderly means of practice and expression is necessary for healthy, stable, expanding, and progressive societies." (Klarifikasi adalah sangat perlu jika masyarakat Muslim hendak menjadi sebuah masyarakat yang benar-benar terbuka, di mana hak-hak sipil (HAM) dijamin dan tersedia bagi semua anggota masyarakat di dalam hubungan timbal balik antara hak dan kewajiban, sepanjang garis kemajemukan yang terbebas dari bias-bias keagamaan dan sektarian. Loyalitas dan komitmen terhadap kesejahteraan bagi semua manusia dan sistem-sistem hukumnya yang berbeda adalah jaminan satu-satunya untuk pelaksanaan secara tulus hak dan kewajiban bagi perorangan dan kelompok. Kebebasan ideologi dan agama yang ditopang oleh cara-cara damai dan rapi dari ungkapan dan praktik merupakan keharusan untuk mewujudkan masyarakat yang sehat, stabil, berkembang, dan maju.)*[36]

Keputusan Nabi untuk berperang dengan sebagian kelompok Yahudi di Madinah adalah sebuah keputusan politik, bukan keputusan agama, dalam pengertian karena mereka mencoba menghancurkan persatuan kaum Muslimin. Sedangkan, penaklukan Baduwi Arab dan pemaksaan mereka

---

"Bolehkah saya memaksa kedua anak itu untuk masuk Islam, karena keduanya enggan kecuali mengikuti Kristen?". Kemudian turunlah ayat ini. Al-Jâbirî, *al-Dîmuqrâthiyyah*, h. 157.

[35] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabiyyah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1968), h. 103.

[36] Sebagaimana dikutip A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gema Media, 2002), h. 33-35.

untuk menyerah adalah dalam konteks penegakan *human rights* (HAM) demi kepentingan kaum Muslimin dan bangsa Arab secara keseluruhan.[37]

Kedua, pemeliharaan hidup (*hifzh al-nafs*). Hal ini sangat penting dalam ajaran al-Qur'an, seperti firman-Nya: "Barangsiapa membunuh satu jiwa bukan karena membunuh orang lain atau melakukan kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan ia membunuh seluruh manusia, dan barangsiapa menghidupkannya, maka seakan-akan ia menghidupkan manusia seluruhnya".[38] Mengapa al-Qur'an membuat perbandingan yang begitu jauh, yaitu kematian atau kehidupan satu orang manusia sama dengan kematian atau kehidupan seluruh manusia? Alasannya; (1) Hal itu menunjukkan tingginya nilai hak hidup yang dimiliki oleh manusia; (2) Pembunuhan satu orang manusia, dalam pandangan al-Qur'an, akan berimplikasi atau berpengaruh luas, karena pembunuhan satu orang manusia bukan hanya berarti menghilangkan hidupnya secara fisik, tapi bagi manusia-manusia lain adalah tindakan yang merendahkan nilai kemanusiaan; (3) Menurut Abdullah Yusuf Ali, "*to kill or seek to kill an individual, because he represents an ideal, is to kill all who uphold the ideal*" (membunuh atau berupaya untuk membunuh seseorang, karena ia mewakili suatu contoh [bagi orang lain], sama dengan membunuh semua orang yang mendukung contoh tersebut [manusia]).[39] Karena tingginya penghormatan Islam terhadap hak hidup, pembunuhan janin yang bergerak dianggap sebagai pembunuhan yang disengaja yang harus dikenai *had*, sebagaimana juga dilarangnya pelaksanaan hukum bunuh terhadap perempuan yang hamil sampai melahirkan. Begitu juga, Islam menetapkan apa yang dapat meringankan hukuman dengan menolak pelaksanaan *hudûd* ketika ditemukan ketidakjelasan (*syubhah*), sebagaimana dinyatakan dalam hadits: "Tolaklah *hudûd* dengan alasan ketidakjelasan".[40]

---

[37] A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, h. 33-35.

[38] QS. al-Mâ'idah: 35. Lihat juga larangan bunuh diri dan membunuh orang lain, misalnya, dalam QS. al-Nisâ': 29-30, al-Isrâ': 31 dan 33, dan al-Takwîr: 8-9.

[39] Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, h. 253.

[40] Al-Jâbirî, *al-Dîmuqrâthiyyah*, h. 154. Menurut al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât*, sebagaimana dikutip Muhammad Sa'd (*Maqâshid*, h. 211-2), penghormatan fiqh (baca: Islam) terhadap hak hidup manusia diwujudkan dalam bentuk: larangan menganiaya, menutup sarana-sarana (*sadd al-dzarî'ah*) yang mengarah ke

Ketiga, pemeliharaan atau perlindungan terhadap akal atau kebebasan berpikir (*hifzh al-'aql*). Perlindungan terhadap akal pikiran bertolak dari kenyataan banyaknya ayat al-Qur'an yang mendorong manusia untuk menggunakan akalnya.[41] Bertolak dari motif syari'ah inilah, Islam misalnya, melarang muslim meminum minuman yang memabukkan. Perlindungan terhadap akal pikiran, jika ditarik pesan ideal-moralnya lebih jauh, sebenarnya adalah perlindungan hak berpikir dan berpendapat, menyampaikan pendapat, dan hak mendapatkan pendidikan yang layak. Hak tersebut memuat pula pengertian hak berkumpul, berserikat, dan mengemukakan pendapat. Selama ini hak-hak asasi tersebut dikooptasi atau diambilalih oleh penguasa, sehingga yang diperlukan sekarang adalah bagaimana melakukan kontrol, distansi (membuat jarak), dan mengkritisi atas apa yang meskipun kita terlibat di dalamnya. Pendasaran dari hadits, antara lain, "Jihad terbesar adalah menyuarakan keadilan di hadapan penguasa yang zhalim." Di beberapa negara Islam, penjaminan hak ini diintegrasikan dalam undang-undang dasar, semisal dalam undang-undang dasar Suriah disebutkan "*al-hurriyah haq muqaddas*" (kebebasan adalah hak yang suci/ yang harus dihormati)

Keempat, pemeliharaan aau perlindungan terhadap keturunan (*hifzh al-nasl*). Jaminan atas hak ini, antara lain, terlihat pada larangan zina. Karena menyangkut pula hak atas perlindungan harga diri (*al-'irdh*), Islam, misalnya, memberlakukan proses peradilan yang ketat dalam kasus tuduhan zina (*qadzf*) dengan menghadirkan empat orang saksi.

Kelima, pemeliharaan atau perlindungan terhadap harta atau hak berusaha dan mendapatkan kesejahteraan (*hifzh al-mâl*). Hak ini

---

pembunuhan, keharusan mengemukakan bukti dalam peradilan kasus pembunuhan, adanya jaminan (*dhamân*) bagi si pembunuh, penundaan eksekusi bunuh jika berakibat buruk kepada orang lain, pembatalan hukuman bunuh karena ada maaf, dan dibolehkannya melakukan hal-hal yang dilarang ketika darurat. Bandingkan denga Abdullahi Ahmed An-Naim yang menyoroti *qishâsh* dalam perspektif hukum positif dan penegakan HAM dalam *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and* an *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders* (1993). Keduanya diterjemahkan masing-masing dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah I dan II* oleh LKiS Yogyakarta.

[41] Lihat, misalnya, QS. Âli 'Imrân: 118, al-An'âm: 151, al-Nahl: 12, dan Qâf: 37-8.

meliputi pula hak untuk memiliki, hak keamanan berusaha, dan hak untuk berkompetisi usaha, meskipun Islam, di sisi lain, menekankan ada dimensi sosial dalam hak-hak individual, seperti larangan *ihtikâr* (menimbun produk agar berpengaruh pada kenaikan harga, dan dijual ketika harga naik). Dalam fiqh, perlindungan terhadap hak ini, misalnya, diwujudkan dalam bentuk larangan mencuri dan merampok.

"Kemashlahatan manusia" sebagai titik-tolak yang apa yang disebut "*hikmah*", bukan sekadar '*illah*, dianggap oleh para *ushûliyyûn* terwakili dengan *dharûriyyât* (dengan lima atau enam unsurnya), *hâjiyyât, tahsîniyyât*, atau *mukammilât* sebagai prinsip umum dan abadi dalam penetapan apa yang sesungguhnya menjadi hak dan kemashlahatan manusia. Namun, menurut al-Jâbirî, hak dan kemashlahatan manusia dapat bergeser sesuai dengan logika dan tuntutan zamannya. Al-Jâbirî, misalnya, mencontohkan perluasan hal-hal yang elementer (*dharûriyyât*) dengan: hak kebebasan berpendapat, hak kebebasan afiliasi politik, hak memilih penguasa dan menggantinya, hak mendapatkan kerja, sandang, pangan dan papan, hak pendidikan, hak pengobatan, dan hak-hak lain dalam hubungan warga negara dan penguasa dalam kondisi kekinian.[42]

2). Mempertimbangkan *Hifzh al-Bî'ah* dalam *Maqâshid al-Syarî'ah*

Selama ini, pemeliharaan atau perlindungan terhadap lingkungan (*hifzh al-bî'ah*) tidak disebutkan dalam hal-hal yang elementer (*dharûriyyât*) yang menjadi dasar pertimbangan hukum. Mungkinkah kategori ini dimasukkan sebagai hal-hal yang elementer, sebagaimana ditawarkan akhir-akhir ini mengingat krisis lingkungan yang semakin parah?

Pertama, kita perlu menjelaskan bagaimana nalar dalam pertimbangan yang mendasari peletakkan *maqâshid al-Syarî'ah* sebagaimana diinisiasi oleh para *ushûliyyûn*, selanjutnya melihat keberlakuan nalar seperti dalam *hifzh al-bî'ah* dengan tujuan agar tawaran kita tidak hanya memiliki dasar pertimbangan yang rasional dalam konteks sekarang, melainkan juga memiliki "justifikasi historis" (diperlukan hingga batas tertentu). Imâm al-Syâthibî adalah *ushûlî*

---

[42] Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *ad-Dîn*, h. 180-2.

yang paling representatif tentang hal ini. KH. M. Ali Yafie dalam bukunya, *Menggagas Fiqh Lingkungan Hidup*, memang telah menjelaskan *hifzh al-bî'ah* sebagai komponen yang mendesak untuk dimasukkan ke dalam persoalan *kulliyyât*, sehingga menjadi *al-kulliyyat al-sitt* (enam komponen kehidupan dasar manusia), dengan catatan bahwa *hifzh al-'irdh* (kehormatan) diintegrasikan ke dalam *hifzh al-nafs*.[43] Tapi, Ali Yafie belum menjelaskan dasar-dasar pertimbangan yang cukup sebagaimana halnya al-Syâthibî. Berikut patokan al-Syâthibî dalam menetapkan tujuan syarî'ah sebagai perbandingan.

Menurut al-Syâthibî, cara mengetahui tujuan-tujuan syariah (*maqâshid al-syarî'ah*) adalah melalui nalar. Namun, nalar yang dimaksud di sini dari segi klasifikasi rasional dipahami berbeda-beda yang bisa dibagi kepada tiga macam.[44] Namun, metode yang paling tepat, menurutnya, adalah metode pemahaman tujuan syarî'ah yang mencari keseimbangan antara teks dan makna atau keseimbangan antara tektualis kalangan Zhâhiriyyah dan substansialis kalangan Bâthiniyyah dan kalangan rasionalis, yaitu:

Pertama, melalui adanya perintah dan larangan yang tidak dilatarbelakangi oleh suatu sebab, melainkan perintah atau larangan begitu saja dan ungkapannya jelas (*mujarrad al-amr wa al-nahy al-ibtidâ'î al-tashrîhî*). Yang dimaksud "tidak dilatarbelakangi oleh suatu sebab" (*ibtidâ'î*) untuk menghindari adanya perintah/ larangan yang dimaksudkan untuk tujuan lain, seperti ungkapan *fas'au ilâ dzikrillâh wa dzarû al-bay'* (QS. al-Jumu'ah: 9). Yang dimaksud dengan "jelas" adalah tidak termasuk larangan yang dimaksudkan sebagai lawan dari

---

[43] M. Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Lingkungan Hidup*, h. 223-225.

[44] Pertama, bahwa tujuan syariah adalah sesuatu abstrak, tapi Tuhan sendiri memperkenalkannya kepada kita melalui ungkapan nash-nash (al-Qur'an dan hadits) secara eksplisit tentang tujuan di balik ditetapkannya hukum (*bi al-tashrîh al-kalâmî*), jadi tidak melalui penelahan makna-makna atau tujuan (*ma'ânî*) yang dilakukan dengan meneliti satu persatu hukum (*istiqrâ'*) maupun melalui ungkapan lafaz yang dinalar melalui kaedah bahasa. Ini adalah pandangan kelompok literalis (*Zhâhiriyyah*). Kelompok ini juga menolak penggunaan analogi untuk menalar hukum. Kedua, kelompok-kelompok yang bertolak-belakang dengan kalangan literalis, yaitu (1) kalangan Bâthiniyyah yang menganggap bahwa semua tujuan syariah tidak bisa dipahami melalui ungkapan lahiriah teks/ nash, melainkan sesuatu di balik ungkapan teks, sehingga semua ungkapan teks secara lahiriah tidak bisa dipegangi; (2) kalangan menganggap bahwa tujuan-tujuan syariah tidak melalui lahiriah teks [sebagaimana kalangan literalis pahami] maupun melalui

yang diperintahkan, karena larangan seperti itu mungkin memiliki tujuan kedua.[45]

Kedua, mempertimbangkan alasan-alasan/sebab-sebab (*'illat*) pada perintah dan larangan: "mengapa hal ini diperintahkan?", misalnya perintah nikah yang dimaksudkan untuk meneruskan keturunan. *'Illat* tersebut dipahami melalui cara-cara yang dijelaskan dalam ushul fiqh (*masâlik al-'illah*). Jika tidak bisa diketahui dengan cara-cara tersebut, maka mesti tidak boleh mengeluarkan pendapat (*tawaqquf*) yang harus disertai dengan sikap; *pertama*, kita tidak boleh melampaui batas pengertian yang dinyatakan dengan nash tentang hukum tertentu, karena melampaui batas tersebut tanpa mengetahui '*illat* berarti memutuskan tanpa alasan, *kedua*, bahwa yang menjadi dasar bagi hukum-hukum yang ditetapkan adalah ketidakbolehan hukum-hukum tersebut melebihi wilayahnya, sampai maksud syâri' melewati wilayah tersebut bisa diketahui. Sikap pertama adalah *tawaqquf* tanpa bisa memastikan bahwa melebihi batas yang diperkirakan itu bukan yang dimaksud, sedangkan sikap kedua disertai kepastian bahwa hal itu tidak dimaksud.[46]

Ketiga, bahwa tuhan dalam menetapkan hukum, baik yang terkait dengan kebiasaan/ adat maupun ibadat, mempunyai dua tujuan: tujuan-tujuan asal (*al-maqâshid al-ashliyyah*) dan tujuan-tujuan pendukung (*al-maqâshid al-tâbi'ah*). Contoh: shalat pada dasarnya dimaksudkan untuk menghinakan diri di hadapan Tuhan dan mengingat-Nya (QS. Thâhâ: 14, al-Ankabût: 45). Namun, shalat juga memiliki fungsi pendukung, seperti untuk menghindarkan diri dari perbuatan keji dan munkar, sarana istirahat dari kelelahan setelah beraktivitas (sebagaimana diriwayatkan dalam hadits), meminta rezeki kepada Tuhan melalui shalat (QS. Thâhâ: 132), media memohon agar segala keinginan terwujud, seperti dalam shalat hajat, dsb.)[47] Tolok-ukur

---

sesuatu di luar teks [Bâthiniyyah], melainkan melalui makna-makna yang bisa dipahami dari ungkapan teks melalui nalar (*al-ma'ânî al-nazhariyyah*). Akan tetapi, dalam menetapkan tujuan-tujuan syariah, mereka menetapkan makna-makna lebih dahulu, sehingga ungkapan-ungkapan syariah mengikuti makna-makna yang mereka tetapkan sebelumnya. *Ketiga*, teks/ nash dan makna dipertimbangkan secara seimbang, yang menjadi pegangan "ulama-ulama yang mapan ilmunya" (*al-'ulamâ' al-râsikhûn*). Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 297-298.

[45] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 298.

[46] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 299.

[47] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 300.

kebenaran tujuan seperti itu adalah jika tujuan-tujuan itu akan memperkuat tujuan asal ibadah dan tidak mengurangi atau menghilangkan sama sekali keikhlasan kepada Allah swt., maka dapat dikategorikan sebagai tujuan-tujuan pendukung (*al-maqâshid al-tâbi'ah*) yang dibolehkan. Jika sebaliknya, tidak dibolehkan. Hubungan antara tujuan-tujuan asal dengan tujuan-tujuan pendukung adalah sebagai berikut: (1) tujuan pendukung menguatkan tujuan asal; (2) tujuan pendukung menghilangkan tujuan asal [bertentangan dengan tujuan syariah], (3) tujuan pendukung tidak menguatkan tujuan asal, juga tidak menghilangkannya, yang terjadi pada persoalan-persoalan yang sudah menjadi aktivitas sehari-hari (adat). Konsep tentang tujuan pendukung berkaitan dengan apa yang disebut "bid'ah" (inovasi). Menurut al-Syâthibî, ada tiga kemungkinan jawaban: (1) *bid'ah* berarti melakukan apa yang tidak disebut dalam nash untuk dilakukan, atau (2) meninggalkan apa yang dibolehkan untuk dilakukan, atau (3) berarti melakukan sesuatu yang tidak ada nash untuk membolehkannya, atau meninggalkan sesuatu yang dibolehkan melakukannya, atau di luar semua itu. Contoh pertama: sujud syukur menurut Mâlik, karena tidak dalil yang menyuruh melakukannya, contoh kedua: puasa dengan meninggalkan berkata-kata dan *mujâhadat al-nafs* dengan meninggalkan makanan-makanan tertentu, dan contoh ketiga: mewajibkan puasa dua bulan secara berturut-turut dalam kasus *zhihâr* bagi pelakunya yang sudah memperoleh budak. Jenis ketiga bertentangan dengan syariah. Sedangkan dua jenis pertama pada hakikatnya melakukan sesuatu yang tidak ada nash yang menyatakan bahwa hal itu disuruh untuk dikerjakan atau ditinggalkan, sehingga tidak bisa diketahui bahwa hal itu bertentangan dengan tujuan syariah atau bertentangan dengan yang disyariatkan. Karena tidak disebut dalam nash dan tidak bisa dipastikan sesuai/ bertentangan dengan syariat, maka tujuan (*ma'nâ*) yang dicapai diukur dengan *al-mashâlih al-mursalah,* yaitu yang tidak ada nashnya, namun memiliki kemanfaatan. Sesuatu yang "didiamkan" (tidak disebutkan, *maskût*) tidak berarti bertentangan dan juga tidak berarti bahwa Tuhan memiliki tujuan lain daripada tujuan perbuatan itu. Oleh karena itu, persoalan ini diukur dengan *al-mashâlih al-mursalah,* jika sesuai diterima, jika tidak, ditolak. Yang sesuai dengan standar ini dikategorikan sebagai "sesuatu yang diinovasi, namun memiliki tujuan yang baik" (*al-muhdatsat al-mahmûdah fî al-ma'nâ*),

karena tidak ada celaan atau pujian, karena tidak ada nash yang mencela atau memuji.[48]

Keempat, cara lain untuk mengetahui tujuan syariah adalah diamnya (tidak adanya nash, baik al-Qur'an maupun hadits) petunjuk tentang sesuatu, baik yang berkenaan dengan persoalan kesehariaan (adat) maupun persoalan ibadat, tapi masih bisa dipahami adanya makna atau tujuan yang ingin dicapai (*al-sukût 'an syar' al-tasabbub aw 'an syar'iyyat al-'amal ma'a qiyâm al-ma'nâ al-muqtadhî lahu*). Mengetahui tujuan syariah melalui "diamnya" nash-nash keagamaan tersebut dibagi dua.

(1). "Diamnya" nash-nash tersebut disebabkan memang tidak ada alasan yang menghajatkan untuk dijelaskan, juga tidak ada faktor-faktor pendorongnya, seperti kejadian-kejadian yang terjadi pasca-wafat Nabi Muhammad saw., seperti pengumpulan al-Qur'an dan kodifikasi ilmu-ilmu Islam. Kejadian-kejadian (inovasi-inovasi) ini tidak ada pada masa Rasulullah saw. karena memang tidak ada faktor-faktor yang mendorongnya. Setelah hal itu terjadi, para ahli syariah sibuk memahaminya dan mengembalikannya ke patokan-patokan universalnya (*kuliyyah*). "Diamnya" nash-nash tentang hal itu bukan berarti tidak ada tujuan, melainkan karena tidak ada faktor pendorong. Tujuan-tujuannya bisa dipahami melalui cara ketiga sebagaimana disebutkan, yaitu termasuk sesuatu yang tidak ditunjuki oleh nash dan tujuannya diketahui melalui pemahaman terhadap nash (seperti tujuan-tujuan nikah).

(2). Tidak ada nash yang menjelaskan, tapi terdapat faktor yang mendorongnya. Tidak adanya nash yang menjelaskan hukumnya karena kejadian yang muncul tersebut adalah penambahan/ inovasi/ "bid'ah" (dalam pengertian generik) pada zaman tertentu terhadap apa yang tidak disebut syariah. "Diamnya" nash tersebut seakan menjadi nash bahwa tidak ada tambahan dalam syariat. Contoh: sujud syukur dalam mazhab Mâlik (tidak ada dasar dari nash).[49]

---

[48] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 312-313.

[49] *al-Muwâfaqât*, jilid 1, juz 2, h. 310-313.

Berkaitan dengan konsiderasi-konsiderasi di atas, terhadap pemeliharaan atau perlindungan lingkungan kita bisa menetapkan. Pertama, perintah untuk memelihara lingkungan, dan sebaliknya, larangan merusak lingkungan ditemukan dengan jelas dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi. Ancaman bagi perusak lingkungan (*mufsidîn*) berulang-ulang dinyatakan dalam al-Qur'an. Bahkan, sebagaimana dijelaskan, eksistensi alam sering digandengkan dengan ide *tawhîd*, sehingga perintah atau larangan menjadi bermuatan teologis.

Kedua, di samping adanya perintah dan larangan tersebut, dalam al-Qur'an dan hadits juga ditemukan perintah-perintah dan larangan-larangan terhadap hal-hal tertentu yang dimaksudkan sebagai perlindungan terhadap lingkungan, seperti menebang pohon secara sembarangan dan tanpa didasari oleh kepentingan yang jelas dan benar dimaksudkan sebagai pemeliharan kelestarian lingkungan, yang termasuk di dalamnya pemeliharan keberlangsungan pemenuhan kebutuhan manusia.

Ketiga, berkaitan dengan tujuan-tujuan asal atau primer (*al-maqâshid al-ashliyyah*) dan tujuan-tujuan pendukung atau sekunder (*al-maqâshid al-tâbi'ah*), jika *fiqh al-bî'ah* ditempatkan sebagai kajian tersendiri dalam sistematika fiqh di antara kajian-kajian lain, maka tujuan pemeliharaan lingkungan menjadi prioritas (*al-ashliyyah*), karena meskipun didasarkan atas dalil-dalil normatif dari al-Qur'an dan hadits, *fiqh al-bî'ah* yang mengatur regulasi perlindungan lingkungan lebih merupakan *human endeavor* yang tergantung pada kreativitas ijtihad manusia, atau disebut dalam ushûl al-fiqh "dalam wilayah tradisi-tradisi" ('*âdât*). Sedangkan, patokan dalam tradisi adalah tujuan (*al-ashl fî al-'âdât al-iltifât ilâ al-ma'ânî*). Dengan demikian, dalam konteks seperti itu, tujuan pemeliharaan lingkungan (*hifzh al-bî'ah*) merupakan tujuan asal. Di sisi lain, *fiqh al-bî'ah* dibangun di atas ajaran-ajaran "lama" fiqh, antara lain tentang ibadah, seperti fiqh *thahârah*. Sedangkan, dalam persoalan ibadah, berlaku kaedah bahwa yang dominan dalam ibadah adalah penghambaan diri kepada tuhan (*al-ashl fî al-'ibâdât al-ta'abbud*). Jika *fiqh al-bî'ah* berkaitan dengan persoalan ibadah, tujuan pemeliharaan lingkungan menjadi tujuan pendukung, seperti tujuan berwudhu. Oleh karena itu, pemeliharaan lingkungan dalam konteks tertentu merupaan tujuan asal, namun dalam konteks lain merupakan tujuan pendukung.

Keempat, dalam hal persoalan *al-maskut 'anhu* (sesuatu yang tidak dijelaskan oleh nash, tapi memiliki kemaslahatan), tidak hanya karena banyaknya nash yang secara jelas menempatkan pemeliharaan lingkungan sebagai tujuan, tapi juga ayat-ayat lain, meski di luar tema lingkungan, yang menegaskan pentingnya pemeliharaan lingkungan, seperti dibuktikan oleh asy-Syâthibî ketika mendiskusikan tentang *mubâh*. Menurutnya, kebolehan tidak bersifat mutlak, karena makna yang tersimpan di balik ayat-ayat yang mencela kehidupan konsumerisme duniawi yang sia-sia (*la'b* dan *lahw*). Ini adalah "teks bisu" yang berkaitan dengan larangan eksploitasi alam yang berada di luar keperluan yang mendesak, tapi didasarkan oleh keserakahan. Tujuan ini adalah *maskût 'anhu*. Prinsip yang mendasari pertimbangan terakhir adalah kemaslahatan manusia. Dalam mazhab Mâlikî, sesuatu hal yang meski tidak ditetapkan oleh nash secara eksplisit, tapi memiliki kemanfaatan adalah dianjurkan, bahkan wajib, atas dasar tujuannya yang tepat (*al-muhdatsat al-mahmûdah fî al-ma'nâ*). Apalagi, jika pemeliharaan lingkungan terkait dengan pelaksanaan kewajiban, maka memelihara lingkungan menjadi wajib, karena kaedah: "sesuatu yang bisa menentukan kesempurnaan pelaksanaan suatu kewajiban akan menjadi wajib pula" (*mâ lâ yatimmu al-wâjib illâ bihi, fahuwa wâjib*) dan "sarana memiliki status hukum yang sama dengan perbuatan yang menjadi tujuan" (*lil wasâ'il hukm al-maqâshid*). Sekali lagi, kedua kaedah ini adalah tepat atas dasar anggapan jika pemeliharaan lingkungan hanya menjadi pelengkap ibadah, atau dari sudut pandangan fiqh ibadah. Sebaliknya, jika pemeliharaan lingkungan menjadi isu krusial, maka status hukumnya bukan sebagai pelengkap, melainkan sebagai tujuan yang memiliki dasar-dasar nash, sebagaimana halnya juga ibadah.

C. Khazanah Fiqh Klasik (*al-Turâts al-Fiqhî al-Qadîm*)

Sebagaimana dikemukakan, meski fiqh klasik tidak membahas pemeliharaan lingkungan sebagai kajian tersendiri, tidak berarti bahwa tema lingkungan sama sekali tidak dibahas. Sebaliknya, fiqh dalam pembahasan yang meski tidak utuh, fragmental, dan tidak seluruhnya berperspektif ramah lingkungan,- bahasan tentang itu tetap ditemukan. Oleh karena, *turâts fiqhî* menjadi bagian dari konstruksi *fiqh al-bî'ah* yang dibangun dengan ditelaah ulang.

1). Air, Tanah, dan Udara

Bermula dari pernyataan beberapa ayat al-Qur'an penciptaan segala sesuatu dari air[50] dan keterlibatan Pencipta dalam menurunkan hujan dari langit,[51] dinyatakan secara tegas bahwa air merupakan keperluan publik, sehingga menjadi hak semua orang.[52] Uraian dalam bab bersuci (*thahârah*) dalam kitab-kitab fiqh biasanya dilengkapi dengan pembahasan-pemabahasan pokok, seperti tentang (1) sumber-sumber air (air hujan, laut, sungai, sumur, mata air, salju, dan air dingin), (2) klasifikasi air (air mutlak atau air yang masih murni yang suci dan bias digunakan untuk bersuci [*thâhir muthahhir*], air suci yang makruh dipakai, air suci tapi tidak bisa digunakan untuk bersuci [*thâhir ghayr muthahhir, musta'mal*], dan air yang tercemar najis), (3) adab buang air kecil dan besar, dan (4) membersihkan diri dari najis dan hadats, dan bersuci dengan wudhu, tayammum, dan mandi. Meski dikritik oleh Syahrûr sebagai kajian fiqh yang tidak lengkap dari perspektif etika *ihsân* terhadap lingkungan, fiqh klasik memuat ajaran-ajaran tentang sanitasi air dan lingkungan, di antaranya:

Pertama, fiqh memberikan ketentuan bahwa hanya air yang benar-benar suci yang bisa digunakan untuk bersuci dan menghilangkan kotoran. Panjangnya bahasan fiqh klasik tentang kategori suci—tidak suci menunjukkan ketelitian fiqh. Namun, itu tidak berarti persoalan fiqh semuanya telah terjawab dalam soal kebersihan. Yûsuf al-Qaradhâwî yang menulis *Fiqh al-Thahârah* menulis kesannya:

> *Saya dapatkan pendapat dalam masalah wudhu ini demikian luas. Satu hal yang sebelumnya tidak pernah saya bayangkan. Ada pendapat yang menyebar dan berkembang di kalangan ulama dan para pemikir Islam bahwa fiqh Islam itu telah matang dan bahkan telah "gosong". Maka tidak lagi diperlukan* ijtihâd *dan* tajdîd *(pembaruan). Ya, pendapat ini demikian menyebar luas hingga seakan-akan menjadi suatu aksioma yang wajib diterima dan tidak perlu diperdebatkan. Selama berinteraksi secara intens dengan fiqh thahârah ini, jelaslah bagi saya bahwa pendapat tersebut tidak benar. Sebaliknya, semua fiqh, termasuk di dalamnya fiqh ibadah, masih membutuhkan ijtihad baru. Sebagian di antaranya ada yang membutuhkan* ijtihâd ibdâ'î insyâ'î *(penarikan konklusi hukum baru dari sebuah persoalan)*

---

[50] QS. al-Anbiyâ': 30.

[51] QS. an-Nahl: 65.

[52] QS. al-Qamar: 28.

yang sebelumnya belum pernah dibicarakan oleh para ulama terdahulu, seperti sucinya air yang disuling...[53]

Kedua, larangan kencing di air yang tidak mengalir.[54]Dalam hadits berikut diriwayatkan:

Ada dua kemungkinan status hukum kencing di air yang tidak mengalir, yaitu haram sebagaimana disebut dalam bab hadits ini (*bâb al-nahyi 'an al-baul fî al-mâ` al-râkid*, bab tentang larangan kencing di air yangtidak mengalir) dan makruh sebagaimana disebut dalam *Sunan al-Tirmidzî, kitâb al-thahârah 'an Rasûlillâh, bâb mâ jâ`a fî karâhiyyat al-baul fî al-mâ` al-râkid*. Baik dalam status hukum haram atau makruh, hadits ini kemudian dijadikan dalih (pembenaran) oleh sebagian masyarakat tentang kebolehan mendirikan jamban/WC di sungai-sungai yang airnya mengalir. Pemahaman ini, tentu saja, keliru dengan alasan.

(1). Di samping hadits itu, ada hadits lain yang juga melarang untuk kencing di air yang mengalir (HR. ath-Thabrani).[55]

(2). Jika kita berbicara tentang alasan (*'illat*) pelarangan itu, maka sangat jelas, karena hal itu "memudaratkan diri sendiri" dan "memudaratkan orang lain", padahal dalam kaedah ushul fiqh *"lâ dharara wa lâ dhirâr"* (tidak boleh memudaratkan diri sediri, begitu juga orang lain). Dalam kondisi air melimpah, mungkin saja buang air di sungai tidak berbahaya. Tapi, di kala debet air sangat kurang di musim kemarau, kotoran-kotoran manusia menjadi berbahaya bagi kesehatan air sungai, baik dikonsumsi maupun untuk mandi.

---

[53] Yûsuf al-Qaradhâwî, *Fiqh al-Thahârah*, terjemah Samson Rahman (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), h.2.

[54] Dalam hadits berikut diriwayatkan:

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو خالد الأحمر عن أبي عجلان عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم :لا يبولن أحدكم فى الماء الراكد .

(Diberitakan kepada kami oleh Abû Bakr bin Abî Syaibah, diberitakan kepada kami oleh Abû Khâlid al-Ahmar dari ayahnya, dari Abû Hurayrah, ia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: "Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tidak mengalir". Sunan Ibn Mâjah, Kitâb al-Thahârah wa Sunanihâ, hadits nomor 338, CD-ROOM hadits *al-Maktabah al-Alfiyyah li al-Sunnah al-Nabawiyyah, Barâmij al-Qimmah li al-Turâts*, -Markaz al-Abhâts al-Hâsib al-Âlî).

[55] Lihat al-Kahlânî, *Subul al-Salâm* [Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.], jilid 1, juz 1, h. 75.

Menurut Imam al-Râfi'î, sebagaimana dikutip dalam *Kifâyat al-Akhyâr* karya Taqiyuddîn Abû Bakr Muhammad al-Husaynî, larangan tersebut berlaku, baik ketika air sedikit maupun banyak, seperti halnya larangan meminum khamar atau minuman yang memabukkan, karena tetap akan mengotori air. Ini semua berlaku pada air yang tidak mengalir. Sedangkan, kencing di air yang mengalir, menurut Imâm an-Nawawî dalam *Syarh al-Muhadzdzab*, jika air yang mengalir cuma sedikit, dimakruhkan. Sedangkan, jika airnya yang mengalir banyak, tidak mengapa. Akan tetapi, pendapat al-Nawawî tersebut dikritik oleh penulis *Kifâyat al-Akhyâr*. Menurutnya, ketika airnya sedikit, bisa dipastikan bahwa kencing di air tersebut hukumnya haram, karena hal itu akan menyebabkan air tidak bisa dimanfaatkan oleh pelakunya dan juga orang lain. Sedangkan, jika airnya banyak, perbuatan tersebut lebih utama untuk dijauhi, yang tentu saja atas dasar pertimbangan kemaslahatan orang lain secara luas. Meskipun demikian, penulis *Kifâyat al-Akhyâr* juga menyebutkan pendapat Ibn al-Rif'ah yang menganggap perbuatan tersebut sebagai makruh.[56] Kondisi tersebut berbeda jika air tersebut mengalir ke tempat pembuangan, sehingga tidak mengotori air di tempat lain, seperti pendapat Ahmad bin Hanbal.[57]

Ketiga, larangan buang hajat di dua tempat, yaitu di jalan umum dan tempat naung atau tempat fasilitas umum, termasuk tempat saluran air.[58] Dalam hadits yang berasal dari Mu'âdz, diriwayatkan bahwa Nabi juga melarang buang hajat di tempat-tempat sumber air (*al-mawârid*, meliputi pula pengertian Daerah Aliran Sungai/ DAS).[59] Secara keseluruhan, menurut al-Kahlânî, ada enam tempat yang diharamkan untuk dijadikan tempat buang hajat, yaitu: jalan yang menjadi tempat

---

[56] Taqiyuddin Abu Bakr Muhammad al-Husaynî, *Kifâyat al-Akhyâr*, juz 1, h. 29-30.

[57] Yûsuf al-Qaradhâwî, *Fiqh ath-Thahârah*, h. 125.

[58] Hal ini dinyatakan dalam hadits:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: اتقوا اللاعنين, الذى يتخلى فى طريق الناس أو فى ظلهم, رواه مسلم.

(Dari Abû Hurayrah r. anhu, ia berkata: Rasulullah saw bersabda: Takutlah kalian akan dua hal yang mendatangkan laknat, yaitu orang yang membuang hajat di jalan umum manusia atau di tempat mereka berteduh). Al-Kahlânî, *Subul as-Salâm*, jilid 1, juz 1, h. 74.

[59] Al-Kahlânî, *Subul as-Salâm*, jilid 1, juz 1, h. 74.

lalu-lintas, tempat naung atau peristirahatan, tempat-tempat sumber air minum, tempat asal aliran air, di bawah pohon yang biasanya berbuah, dan di pinggir sungai.[60] Termasuk dalam pemeliharaan kebersihan air adalah memelihara kebersihan di bagian kanan dan kiri badan (sempadan) sungai yang disebut *harîm al-nahr* (bagian dari sungai yang dilindungi). Bagian sungai ini harus dikosongkan dari bangunan yang berdiri di atasnya (jalur hijau). Dalam *Hâsyiyat al-Baijûrî*, *harîm al-nahr* digunakan untuk tempat membuang tanah hasil pengerukan lumpur sungai, sehingga bangunan-bangunan yang ada di tempat itu harus digusur demi kepentingan umum, termasuk mesjid sekalipun.

و حريم النهر ما يحتاج إليه ليطرح فيه ما يخرج منه و إن بعد عنه جدا و يهدم ما بني فيه و لو مسجدا كجامع السنانية الذى عند بولاق و مثله الحوانيت و المساطب التى فى الشوارع و نحوها .[61]

(Bagian sungai yang dilindungi adalah areal tanah yang diperlukan untuk tempat membuang apa saja yang dikeruk dari dalam sungai, meskipun jaraknya jauh sekali dan bangunan di atasnya harus dihancurkan, meskipun mesjid, seperti Mesjid Jami al-Sunâniyyah di Bulaq, dan bangunan serupanya adalah warung-warung/ toko-toko dan tempat-tempat duduk, atau yang semisalnya).

Menurut al-Syîrâzî, luas bagian kiri-kanan sungai yang harus dilindungi tidak ditentukan dalam Islam, tapi disesuaikan dengan tradisi yang berlaku. Namun, Abû Yûsuf dan Muhammad dari mazhab Hanafî memberikan batasan tertentu, meski antara keduanya terjadi perbedaan pendapat. Menghadapi masalah pergusuran bangunan-bangunan yang sudah terlanjur berdiri di tempat-tempat itu, pemerintah memang sering menghadapi dilemma, antara menegakkan peraturan tentang bersihnya "jalur hijau" dari bangunan-bangunan di atasnya dengan tuntutan kemanusiaan di mana bangunan-bangunan tersebut sudah "terlanjur" berdiri.[62] Larangan terhadap pencemaran air, seperti dalam koleksi fiqh

---

[60] Al-Kahlânî, *Subul as-Salâm*, jilid 1, juz 1, h. 75.

[61] Al-Baijûrî, *Hâsyiyat asy-Syaikh Ibrâhîm al-Baijûrî 'alâ Syarh al-'Allâmah Ibn Qâsim al-Ghuzzî 'alâ Matn al-Syaikh Abî Syujâ'* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), juz 2, h. 54.

[62] Wardani dan Nahrul Hayati, "Sungai untuk Kehidupan (Menegaskan Pentingnya Fiqh Lingkungan)", *Tabloid Serambi Ummah*, Banjarmasin, No. 372, Jumat, edisi 19-25 Januari 2007/ 29 Zulhijjah 1427H-6 Muharram 1428H dan "Fiqh Lingkungan", No. 373, Jum'at, edisi 26 Januari-1 Februari 2008/ 13 Muharram 1428H.

tersebut dengan *qiyâs aulawî* juga berlaku untuk zat-zat kimiawi yang justeru lebih berbahaya bagi lingkungan, seperti limbah industri.[63]

Keempat, dalam fiqh juga diatur soal kepemilikan publik (*public property*) terhadap sumber air. Dalam *al-Muhadzdzab*, al-Syîrâzî ketika membahas tentang hukum kepemilikan air menjelaskan bahwa pada dasarnya, berdasarkan sebuah hadits, ada tiga hal di mana setiap orang memiliki hak akses yang sama terhadap hal-hal yang merupakan milik umum, yaitu: air, api, dan rumput (meliputi semua tanaman yang menjadi hajat terbesar orang banyak). Hak akses publik ini menjadi prioritas fiqh sehingga hak individu harus dikalahkan jika akan mengancam hak publik. Dalam kasus di mana areal yang dialiri air terdiri dari areal kebun bagian tanahnya tinggi dan sebagian yang lain lebih rendah. Areal yang tanahnya lebih rendah digarap oleh sekelompok orang dengan menggunakan pengairan air sungai di bawah, sedangkan bagian atas digarapkan oleh seseorang. Jika pengolahan lahan yang dilakukan oleh satu orang tersebut dengan memanfaatkan air yang mengalir dari bagian atas areal tersebut akan berakibat buruk, seperti pencemaran atau akibat lain, terhadap kebersihan air yang dikelola oleh sekelompok orang di areal bawah, maka aktivitas yang dilakukan oleh satu orang tersebut tidak dibolehkan.[64]

Fiqh klasik juga memiliki produk-produk ijtihad dalam perlindungan tanah dari pencemaran, seperti melalui zat kimiawi limbah industri yang dibuang ke tanah, bekas-bekas pertambangan minyak dan gas, dan sebagainya. Ajaran-ajaran fiqh klasik tentang ini tampak dalam contoh-contoh berikut:

Pertama, dalam koleksi-koleksi fiqh tentang tayammum, selalu disebutkan hadits tentang dijadikannya tanah sebagai alat bersuci dan dijadikannya bumi sebagai tempat yang suci untuk bersujud atau shalat (*masjid*).[65] Sedangan, tanah yang digunakan untuk bertayammum adalah tanah yang suci.

Kedua, ajaran tentang *ihyâ' al-mawât* untuk "menghidupkan tanah yang 'mati' " (tanah yang tidak dikelola). "Tanah mati" adalah metapor

---

[63] Sayed Sikandar Shah Haneef, *Environmetal Law in Islam*, h. 252.

[64] Al-Syîrâzî, *al-Muhadzdzab*, juz 1, h. 428.

[65] Taqiyuddîn Abû Bakr Muhammad al-Husaynî, *Kifâyat al-Akhyâr*, juz 1, h. 53.

untuk pengertian sebagai lahan tanah yang tidak hanya tidak dikelola (lawan *al-ma'mûr*), sehingga tidak memberikan hasil, melainkan juga tanah yang tidak subur, baik karena kekeringan (seperti disebutkan al-Qur'an, "*ardhan maitah*") maupun karena tercemar dengan zat-zat kimiawi. Dengan *ihyâ al-mawât*, tidak hanya persoalan kepemilikan bagi pengelolanya, melainkan juga manfaat lain, seperti: hasil yang diperoleh, atau dibukanya lahan untuk keperluan publik, seperti untuk pengairan.[66]

Ketiga, ajaran fiqh tentang *harîm* dan *himâ*. Yang disebut *harîm* adalah tanah "yang menjadi hajat keperluan lebih besar anggota masyarakat, seperti jalan, aliran sungai, tempat umum pembuangan sampah, atau tempat penampungan air".[67] Sedangkan, *himâ* adalah hak untuk mengambil kewenangan terhadap tanah untuk dilindungi, berdasarkan hadits "Tidak ada perlindngan kecuali hanya menjadi hak Allah dan Rasul-Nya". Oleh karena itu, *himâ* dikaitkan dengan hak seorang pemimpin (*imâm*) untuk mengambil alih pengelolaan sebuah tanah yang tidak dikelola untuk ditangani oleh negara demi kemaslahatan lebih luas. Persoalan yang berkaitan dengan hal ini adalah persoalan hasil tambang di areal yang dikelola.[68] Rasulullah pernah menetapkan daerah-daerah yang tidak boleh diganggu yang berdasarkan ketentuan tentang *himâ* dimaksudkan untuk konservasi lingkungan yang meliputi enam tipe: (1) Daerah untuk penggembalaan ternak, (2) daerah untuk suaka alam, di mana penebangan kayu di dalamnya tidak diijinkan, (3) daerah di mana penggembalaan hanya diijinkan pada waktu-waktu tertentu, (4) daerah untuk beberapa spesies hewan dan sejumlah keperluan hidupnya, (5) daerah untuk berkembangannya lebah, di mana penggembalan hewan yang bisa mengganggunya dilarang, terutama di musim tanaman berbunga, (6) daerah yang dimaksudkan sebagai sumber pencaharian untuk mendongkrak perekonomian masyakat tertentu, terutama masyarakat Makkah ketika

---

[66] Taqiyuddin Abu Bakr Muhammad al-Husaynî, *Kifâyat al-Akhyâr*, juz 1, h. 316.

[67] Definisi dalam *Kifâyat al-Akhyâr* (juz 1, h. 316):

و الحريم ما يحتاج إليه لتمام الانتفاع كطريق و مسيل الماء و نحوهما كموضع إلقاء الرماد و الزبالة

[68] Asy-Syîrâzî, *al-Muhadzdzab*, juz 1, h. 426-427.

itu.[69] Dalam kutipan dari *Hâsyiyat al-Baijûrî* berikut, tampak bahwa areal yang dilindungi (*harîm*) meliputi fasilitas-fasilitas publik, seperti: areal utuk dibangun tempat musyawarah masyarakat (gedung perteman), penangkaran binatang (kebun binatang), fasiltas tempat bermain anak-anak, tempat pembuangan sampah, tempat resapan air, tempat fasilitas air bersih, dan jalan umum samping rumah:

فالحريم لقرية و حياة ناد وهو مجتمع القوم للحديث و مرتكض الخيل و نحوها و مناخ إبل و مراح غنم و مطرح رماد و سرجين و ملعب صبيان , و الحريم لبئر استقاء و موضع دولاب و نازح و مترد الدابة إن كان الاستقاء بها و الموضع الذى يصب فيه النازح الماء و الموضع الذى يطرح فيه ما يخرج من مصب الماء و نحوه , و الحريم لبئر قناة ما لو حفر فيه لنقص ماؤها أو خيف انهيارها . و يختلف ذلك بصلابة الأرض و رخاوتها و لا يحتاج إلى موضع نازح و لا غيره مما مر فى بئر الاستقاء و الحريم لدار غير محفوفة بدور ممر و فناء لجدرانها و مطرح نحو رماد و لا حريم لدار محفوفة بدور بأن أحييت كلها معا فلا حريم لدار منها يخصها لأن يجعل حريما لواحدة ليس من جعله حريما لأخرى.[70]

*(Area yang dilindungi untuk kepentingan suatu wilayah dan keberlangsungan suatu kehidupan adalah keberlangsungan sebuah perkumpulan, yaitu tempat berkumpul orang-orang untuk mengungkapkan pendapat, tempat lomba kuda atau semisalnya, tempat perhentian onta, penampungan kambing, tempat penampungan abu hasil pembakaran (sampah) dan pupuk (kompos), dan tempat bermain anak-anak. Area yang dilindungi untuk sumur adalah tempat mengambil air minum, tempat kincir, aliran air, dan tempat lewat hewan jika pengambilan air dengan menggunakan fasilitas itu, tempat penampungan aliran air, tempat penampungan akhir air, atau hal-hal yang serupa yang diperlukan. Area yang dilindungi pada sumur sebagai saluran penampungan air (kanal) adalah tanah di sekitarnya yang seandainya digali, air sumurnya berkurang atau malah dikhawatirkan sumur tersebut amblas. Hal itu kondisinya berbeda-beda sesuai dengan kadar kekerasan tanahnya dan tidak memerlukan tempat kincir atau alat lainnya seperti hal pada sumur tempat air minum. Area yang dilindungi pada rumah yang tidak dipagari dengan sekelilingnya dengan pagar melingkar adalah jalan tempat lewat samping rumah tersebut dan ukuran sekadar dikhawatirkan jika dinding rumahnya roboh, serta sekadar tempat menampung semisal abu hasil pembakaran (sampah). Tidak ada area yang dilindungi untuk rumah yang dipagari sekelilingnya, sehingga bisa dikelola tanahnya (*ihyâ' al-mawât*) seluruhnya. Jadi, tidak ada area tanah yang dilindungi untuk rumah seperti itu secara khusus, dengan sebagian dijadikan tanah yang dilindungi, tidak untuk yang lain).*

---

[69] Ziauddin Sardar, *Towards an Islamic Theory of Environment* (Australia: Mansell Publ., 1985), h. 232-233, sebagaimana dikutip Hwaa Irfan, "The Environmental Legacy of Our Children", dalam http: www.shianews.com.

[70] al-Baijûrî, *Hasyiyat al-Baijûrî*, juz 3, h. 54.

Keempat, 'Umar bin al-Khaththâb pernah berijtihad dalam beberapa hal tentang tanah. Di antaranya adalah pembagian tanah untuk warga agar dikelola, seperti menjadi tujuan *ihyâ` al-mawât,* dan dalam soal "*shawâfî*", yaitu tanah yang dulu menjadi milik raja dan kini menjadi milik kaum muslimin. Ia juga membuat sebuah kawasan lindung untuk menampung hewan-hewan yang digunakan sebagai fasilitas tranportasi perang. Di kawasan lindung tersebut, digembalakan ternak-ternak hingga sampai 40.000 ekor, berdasarkan keterangan Imam Mâlik. Gembala tersebut sebagian berasal dari orang-orang miskin, agar mereka bisa mengembangkan ekonominya di daerah ini. Sebagaimana ditulis dalam *al-'Iqd al-Farîd,* seperti dikutip Baltaji, ijtihad 'Umar adalah sebuah contoh pemahaman terhadap ajaran Islam tentang konservasi lahan, suatu inovasi yang lebih maju dibandingkan pada jaman jahiliyah. Eksploitasi tanah dengan menindas kaum miskin merupakan faktor penyebab perang pada jaman jahiliyah.[71]

Sedangkan, ajaran fiqh klasik tentang kebersihan udara, antara lain, tampak dalam contoh-contoh berikut:

Pertama, larangan melakukan pencemaran atau polusi udara, antara lain, terepresentasi dalam hadits tentang larangan Nabi terhadap orang memakan bawang untuk memasuki mesjid sampai baunya hilang.[72] Secara analogis, larangan tersebut tentu saja berlaku untuk semua jenis pencemaran udara sekarang, seperti asap rokok yang membahayakan bagi pengisap dan orang-orang di sekelilingnya, pembakaran lahan pertanian dan perkebunan di musim kemarau yang menyebabkan munculnya berbagai penyakit, seperti ISPA, sesak napas, mata perih, bahkan mengagganggu keselamatan penerbangan dan pelayaran.

Kedua, larangan mendirikan bangunan yang ketinggiannya bisa mengganggu sirkulasi udara pada bangunan rumah tetangga. Di abad modern sekarang di mana di daerah-daerah perkotaan, tanah untuk membangun rumah sempit dan berdempetan dengan batas tanah tetangga menyebabkan orang membangun rumah bertingkat di areal

---

[71] Muhammad Baltaji, *Manhaj 'Umar bin al-Khaththâb fî al-Tasyrî: Dirâsah Mustaw'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzhîmâtih,* terjemah Masturi Ilham dengan judul *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khathab* (Jakarta: Khalifa, 2005), h. 210-222.

[72] Hadits tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim, *al-Lu'lu' wa al-Marjân,* h. 331-332.

yang sempit tersebut. Rasulullah saw mengajarkan agar pembangunan rumah tidak mengabaikan sirkulasi udara untuk tetangga. Sayangnya, petunjuk dipahami oleh fuqahâ' hanya berlaku bagi tetangga muslim, sehingga tampak diskriminatif terhadap tetangga non-muslim, seperti jelas dalam kutipan dari *al-Muhadzdzab* karya al-Syîrâzî berikut:

افصل ا و يمنعون من إحداث بناء يعلو بناء جيرانهم من المسلمين لقوله صلى الله عليه و سلم الإسلام يعلو و لا يعلى و هل يمنعون من مساواتهم في البناء فيه وجهان أحدهما أنهم لا يمنعون لأنه يؤمن أن يشرف المشرك على المسلم و الثاني أنهم يمنعون لأن القصد أن يعلو الإسلام و لا يحصل ذلك مع المساواة و إن ملكوا دارا عالية أقروا عليها و إن كانت أعلى من دور جيرانهم لأنه ملكها على هذه الصفة و هل يمنعون من الاستعلاء في غير محلة المسلمين فيه وجهان لا يمنعون لأنه يؤمن مع البعد أن يعلوا على المسلمين و الثاني أنهم يمنعون في جميع البلاد لأنهم يتطاولون على المسلمين .[73]

(Pasal: mereka [orang-orang non-muslim] dilarang membangun bangunan yang tingginya melebihi bangunan kaum muslimin yang menjadi tetangga mereka, karena adanya sabda Rasulullah saw "Islam berada di atas [agung] dan tidak ada mengatasi [keagunganmya]". Lalu, apakah mereka akan dilarang untuk membangun bangunan yang menyamai tinggi bangunan kaum muslimin? Ada dua pendapat: pertama, *bahwa mereka tidak dilarang, karena dengan posisi sama akan aman dari pengintaian orang musyrik terhadap muslim;* kedua, *mereka dilarang, karena tujuan yang diinginkan sesungguhnya adalah agar Islam berada di posisi atas, dan hal itu tidak terwujud jika bangunan dibangun dengan posisi sama, meskipun dalam kenyataannya mereka memang telah memiliki rumah yang tinggi yang mereka klaim kepemilikannya dan meskipun rumah mereka dalam kenyataannya lebih tinggi dari rumah-rumah tetangga-tetangga mereka, karena rumah tersebut telah dimiliki dalam kondisi seperti ini. Apakah mereka akan dilarang meninggikan bangunan di selain wilayah kaum muslimin? Ada dua pendapat:* pertama, *mereka tidak dilarang, karena dengan jaraknya yang jauh tidak mungkin mereka bisa menandingi kaum muslimin;* kedua, *mereka tetap dilarang di seluruh penjuru negeri, karena mereka berkompetisi saling mengungguli kaum muslimin.)*

---

[73] Al-Syîrâzî, *al-Muhadzdzab*, juz 2, h. 254-255. Diskriminasi terhadap non-muslim, dalam hal ini *ahl al-dzimmah* sebagai non-muslim yang dilidungi karena tidak menyatakan perang terhadap kaum muslimin berada di *dâr al-Islâm*, juga terlihat perlakuan dalam berpakaian. Mereka—demikian dalam *al-Muhadzdzab*—harus memakai pakaian yang berbeda dengan pakaian kaum muslimin. Jika mereka memakai kopiah (*qalansuwah*, penutup kepala), misalnya, bagian dari kopiah mereka harus dirobek untuk membedakan dengan kopiah yang dipakai oleh kaum muslimin.

Produk fiqh tersebut lahir dari pola pikir yang dibentuk oleh problem kesejarahannya, terutama dikotomi tajam *dâr al-Islam* dan *dâr al-harb*, sehingga fiqh dibentuk oleh ketakutan berlebihan untuk mempertahankan eksistensi kaum muslimin, sehingga hadits "Islam berada di atas (agung) dan tidak ada yang mengatasi (keagungannya)" seperti itu menjadi justifikasi pemahaman romantisme Islam ke hal-hal yang fisik, sesuatu yang aneh memahami keagungan sebagai ketinggian bangunan. Tentu saja, produk pemahaman fiqh seperti itu tampak usang dilihat dari tuntutan inklusivisme yang niscaya di tengah prularitas agama yang menjadi ciri kehidupan manusia sejak dini, sehingga perlu dipahami, "dilabuhkan sauhnya di dataran sejarahnya sendiri" (*anchoring in time and space*), sambil dikritisi.

Ketiga, Rasulullah saw mengajar kepada para sahabatnya ketika menghadapi udara yang terrcemar dengan menutupi bagian wajah, khususnya bagian pernapasan dengan tangan atau dengan kain.[74] Petunjuk ini sekarang diwujudkan dengan penggunaan masker penutup mulut ketika udara tidak bersih karena berasap atau berdebu. Dengan masker, partikel debu atau zat berbahaya lain yang terbang di udara difilter agar udara yang masuk tetap bersih. Udara yang kita gunakan diciptakan memiliki keseimbangan komponen-komponen gasnya; 20% oksigen, 79% nitrogen, 0,03% carbondioxida, dan 0,07 gas-gas lain. Ajaran Islam untuk menanam pepohonan, sebagaimana akan dikemukakan, bermanfaat agar pohon menjaga keseimbangan antara oksigen dan carbondioxida. Pohon menyerap carbondioxida setiap hari melalui bantuan cahaya dan menggunakannya untuk mengolah makanan melalui proses photosintesis. Sebaliknya, dengan berkurangnya pepohonan akibat penebangan liar mengakibatkan meningkatnya kadar carbondioxida dan carbonmono-oxida yang membahayakan kesehatan. Kondisi ini juga menyebabkan menaiknya temperator bumi.[75] Di samping faktor kurangnya pepohonan, polusi udara disebabkan oleh beberapa faktor lain: pembakaran hutan, asap hasil pabrik, dan penggunaan zat kimiawi tertentu. Penggunaan chloroflorocarbon yang masuk ke atmosper menyebabkan kerusakan

---

[74] *Sunan al-Tirmizi*, jilid 2, h. 103 sebagaimana dikutip Sayed Sikandar Shah Haneef, *Environmental Law in Islam*, h. 253.

[75] Kibla Ayaz *et. al.*, *Conservation and Islam*, h. 69.

lapisan ozon. Proses ini menyebabkan sinar ultraviolet langsung menembus bumi yang berbahaya bagi kesehatan. Peningkatan temperatur udara berakibat pada perubahan cuaca; musim dingin lebih cepat, sedangkan musim panas lebih lama dan temperaturnya menjadi lebih panas.[76] Oleh karena itu, al-Qur'an mengajarkan keseimbangan (QS. al-Rahmân: 9).

2). Hewan dan Tumbuhan

Perlindungan terhadap hewan (fauna) terwujud, antara lain, dalam hal-hal berikut. Pertama, larangan menyiksa binatang, seperti dalam kasus wanita yang mengurung kucing tanpa diberi makan atau dibiarkan mencari makanan sendiri.[77] Dalam beberapa bab dalam karya koleksi hadits Nabi tampak larangan menyiksa binatang, seperti: "*bab an-nahyi 'an dharb al-hayawân fi wajhih wa wasmih fîh*" (larangan memukul binatang dan memberi cap dengan besi panas di mukanya) dan "*bâb tahrîm ta'dzîb al-hirrah wa nahwihâ min al-hayawân alladzî lâ yu`dzî*" (pengharaman menyiksa kucing atau binatang lain serupanya yang tidak menyakiti manusia). Begitu juga, dilarang menjadikan hewan sebagai sasaran tembak atau panah (bukan dalam berburu).[78]Al-Kahlânî, penulis *Subul al-Salâm,* ketika menjelaskan hadits tentang larangan ini, memberi komentar: "Aspek hikmah pelarangan menjadikan hewan sebagai sasaran tersebut adalah karena perbuatan tersebut menyakiti hewan, membuang-buang kebernilaiannya sebagai harta, menghilangkan kesempatan untuk disembelih secara baik jika berupa hewan sembelihan, atau dimanfaatkan jika bukan hewan sembelihan".[79]

---

[76] Kibla Ayaz *et. al., Conservation and Islam,* h. 70-71.

[77] *Shahîh al-Bukhârî, kitâb al-adzân, bâb mâ yaqûlu ba'd al-takbîr,* no. 702. Tema-tema di mana hadits tersebut ditemukan; (1) *al-rifq bi al-hayawân: al-akhlâq wa al-adab,* (2) *ilh'âm al-bahâ'im wa saqyuhâ: al-akhlâq wa al-adab,* (3) *al-rahmah bi al-nâs wa al-bahâ'im,* (4) *shifat ahl al-nâr wa jarâ'imuhum: al-îmân*).

[78] Hadits tentang ini, antara lain, disebutkan dalam *Subul as-Salâm* (jilid 2, juz 2, h. 85):

عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه و سلم قال: لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا .

(Dari Ibn 'Abbâs *r. anhumâ* bahwa Nabi saw bersabda: Janganlah kalian menjadikan sesuatu yang memiliki ruh sebagai sasaran).

[79] Al-Kahlânî, *Subul al-Salâm,* jilid 2, juz 2, h. 85.

Penjelasan al-Kahlânî tersebut meski tampak lebih menekankan aspek kemanfaatannya, juga aspek etika manusia terhadap hewan untuk tidak menyakitinya, karena etika adalah sumber semua ajaran Islam. Fokus etika ini lebih tampak dalam hadits tentang kasus anjing kehausan yang diberi minum seorang Yahudi. Lebih dari itu, meski di bawah manusia, hewan juga merupakan bukti kebesaran ciptaan tuhan. Perlindungan terhadap hewan, sebagaimana dikemukakan, juga tampak larangan menunggang hewan untuk dijadikan tempat duduk untuk ngobrol di jalanan.

Kedua, berlaku baik kepada hewan bernilai kebaikan di sisi tuhan, seperti dalam kasus anjing kehausan yang diberi minum oleh seorang Yahudi,[80] sebagaimana disebutkan dalam uraian sebelumnya.[81]

Ketiga, larangan mengeksploitasi binatang secara berlebihan yang tidak memperhatikan keberlangsungan hidupnya, atau bahkan spesiesnya. Dalam *Mughnî al-Muhtâj*, disebutkan bahwa pemilik hewan perahan dilarang memerah air susu hewan apabila mengancam keselamatan atau mengancam kehidupan hewan tersebut. Pemerahannya juga tidak boleh menghabiskan susunya, agar tersisa untuk kebutuhan anak-anaknya. Begitu juga, pemerah susu harus memotong kukunya agar tidak menyakiti susu hewan tersebut. Peternak lebah juga tidak boleh menguras seluruh madu lebah, tapi harus disisakan untuk perkembangan lebah tersebut. Bahkan, menurut Imam al-Râfi'î, jika kehabisan makanan, si peternak lebah wajib memanggang ayam dan menggantungnya di sarangnya sebagai makanan lebah.[82]

Perlindungan terhadap tumbuhan (flora), antara lain, tampak dalam contoh-contoh berikut:

Pertama, peryataaan QS. al-Hasyr: 5: "Apa saja yang kamu tebang dari pohon kurma atau yang kamu biarkan berdiri di atas pokoknya, maka (semua itu) adalah dengan izin Allah". Semua aktivitas yang terkait dengan dunia tumbuhan, sebagaimana dengan semua aspek lingkungan, dibatasi oleh aturan boleh-tidak boleh, etis-tidak etis. Sebagaimana diuraikan dalam *Syarh al-Siyar al-Kabîr*, dalam keadaan

---

[80] *Shahîh al-Bukhari, kitab al-musâqâh, bâb fadhl saqy al-mâ'*, no. 2.190.

[81] Lihat bahasan sebelumnya pada bab II tentang kesetaraan kosmis.

[82] Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Lingkungan Hidup*, h. 182-183.

yang sangat ekstrem sekalipun, seperti dalam perang, dilarang menebang pohon tanpa keperluan, sebagaimana juga dilarang membunuh hewan tanpa keperluan yang jelas.[83]

Kedua, adanya anjuran untuk menanam pohon dalam beberapa hadits Nabi. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî, disebutkan "Tidak ada seorang muslim yang menanam tanaman, kemudian dimakan oleh burung, manusia, atau hewan, melainkan hal itu menjadi sedekah atas namanya".[84] Begitu juga dalam *Musnad* A<u>h</u>mad bin <u>H</u>anbal, disebutkan "Jika kiamat telah tiba (mungkin: kematian sudah sangat dekat) terhadap seseorang di antara kalian, sedangkan di tangannya masih ada benih tumbuhan, maka tanamlah".[85] Adanya sejumlah anjuran untuk menanam tanaman ini berkaitan dengan anjuran untuk mengolah tanah kosong yang dimiliki seseorang atau dimanfaatkan yang disebut *i<u>h</u>yâ` al-mawât* an aturan fiqh lain, seperti *muzâra'ah*, tentang pengkongsian untuk menggarap lahan pertanian atau perkebunan melalui. Upaya "penghijauan" (reboisasi, *takhdhîr*) dan "penghutanan" (*tasyjîr*) menjadi niscaya di tengah bencana-bencana alam yang melanda tanah air, seperti banjir dan longsor. Oleh karena itu, *fiqh al-bî`ah* juga harus menyentuh persoalan legal tentang pertambangan, terutama yang bisa mengancam ekosistem hutan. Pertambangan yang merusak ekosistem tanaman di hutan harus dilarang (diharamkan), seperti beberapa kasus di Indonesia.[86]

---

[83] Sebagaimana dikutip Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, h. 205.

[84] Teks hadis dimaksud adalah:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال :قال رسول الله صلى الله عليه و سلم :ما من مسلم يغرس غرسا ,أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة .

[85] Teks hadits dimaksud adalah:

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم :إن قامت على أحدكم القيامة و فى يده فسلة فليغرسها.

[86] Lihat, misalnya, Chalid Muhammad *et.al.* (ed), *Tambang dan Kemiskinan: Kasus-kasus Pertambangan di Indonesia 2001-2003* (Jakarta: Jatam, 2005), h 201-203.

BAB VI
EKO-TEOLOGI AL-QUR'AN DAN *FIQH AL-BÎ'AH*: PROYEKSI KE MASA DEPAN

Kita wajib membuka dalam fiqh suatu tema bahasan baru dengan judul "fiqh berbuat baik dalam beramal" (*fiqh al-ihsân fî al-'amal*)Muhammad Syahrûr[1]

A. Eko-teologi al-Qur'an

Ajaran-ajaran al-Qur'an yang berbasis teologis tentang pemeliharaan lingkungan sangat jelas dan komprehensif. Ternyata, al-Qur'an tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan sesama manusia, melainkan juga hubungan manusia dengan alam. Dari pandangan-dunia (*world-view*) tentang eksistansi alam semesta, kita bisa mengetahui bahwa alam semesta ini diciptakan dengan penuh makna. Alam semesta tidak hanya merupakan bukti kreativitas Tuhan yang Mahakuasa menciptakannya dari kevakuman, melainkan juga bahwa alam semesta merupakan bukti kekuasaan-Nya. Oleh karena itu, Dia menciptakan alam semesta secara ajeg, harmonis, teratur supaya manusia bisa mempelajarinya dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Al-Qur'an juga mengakui "kesetaraan" kosmis, baik manusia, hewan, dan tumbuhan, dalam hal keterciptaannya. Martabat manusia yang lebih tinggi daripada hewan dan tumbuhan dalam hirarki wujud tidak seharusnya kemudian membenarkan manusia bertindak semena-mena terhadap alam, dan mengeksploitasinya melampaui batas kewajaran.

---

[1] Muhammad Syahrûr, *al-Islâm wa al-Îmân: Manzhûmat al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahâlî li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1996), h. 346.

Bertolak dari pandangan-dunia tersebut, ditemukan sejumlah prinsip ajaran teologis al-Qur'an berkaitan dengan pemeliharaan lingkungan. Al-Qur'an menyebutkan janji teologis Tuhan bahwa bumi hanya diwarisi oleh orang-orang yang saleh saja. Pernyataan ini bukan merupakan jaminan yang secara otomatis terwujud, melainkan sesuatu yang bersifat imperatif (perintah, sesuatu yang harus diwujudkan), yaitu agar bumi dikelola dengan kesalehan, bukan dengan kebejatan dan keserakahan. Al-Qur'an menginginkan agar pengelolaan alam tidak lepas dari nilai-nilai *tawhîd*, secara seimbang, dan ekonomis (tidak boros, eksploitatif). Al-Qur'an memerintahkan agar bumi "dimakmurkan", tidak hanya dalam pengertian digali hasil-hasilnya, melainkan juga dijaga keseimbangannya. Oleh karena itu, dalam beberapa ayat, ditemukan larangan melakukan "pengrusakan di muka bumi" (*ifsâd*). Yang dimaksud dengan pengrusakan adalah pengrusakan tatanan ilahi yang telah diatur oleh Tuhan, baik berkenaan dengan tatanan *tawhîd* (makna teologis) maupun tatanan kosmis (makna fisik). Oleh karena itu, larangan melakukan pengrusakan di muka bumi bermakna komprehensif; mencakup pula larangan merusak alam.

Dalam pandangan al-Qur'an, pengrusakan alam merupakan "manifestasi" kekafiran. Dengan "manifestasi", kami maksudkan bahwa dalam beberapa ayat al-Qur'an, digunakan term *fasâd* sebagai penunjuk tidak langsung terhadap kekafiran. Al-Qur'an menyebut dengan jelas adanya kekafiran dengan jelas berkaitan dengan anggapan bahwa alam semesta diciptakan sia-sia (*bâthil*), tidak bertujuan, dan tidak memiliki manfaat, karena anggapan tersebut muncul atau berkaitan erat dengan pengingkaran ketuhanan Allah swt dan pengingkaran kebangkitan di akhirat. Bahkan, anggapan tersebut bisa berimplikasi luas, yaitu hilangnya kesadaran akan adanya kewajiban-kewajiban moral (*moral imperatives*) dan kebutaan atau hilangnya keyakinan teologis (*spiritual blindness*). Jadi, anggapan keliru tersebut dianggap sebagai *kufr* karena titik-tolak (sebab) dan implikasi (akibat) yang ditimbulkannya. Hukuman atas "*kufr* ekologis" ini bersifat ganda; secara teologis akan mendapat hukuman dari Tuhan di akhirat kelak, secara sosiologis akan mendapat sanksi dari masyarakat, dan secara kosmis dan ekologis—karena merupakan "dosa kosmis" atau "dosa ekologis" juga—akan mendapat balasan dari alam yang karena telah dirusak memunculkan

bencana-bencana alam yang menimpa manusia sendiri, seperti banjir yang diakibat penebangan hutan oleh manusia.

Tidak bisa diragukan lagi bahwa sebagian akar kerusakan lingkungan selama ini adalah pandangan teologis kita yang keliru, yang memandang alam sebagai "sarana" yang "ditundukkan" (*taskhîr*) oleh Tuhan, sehingga alam dianggap boleh dieksploitasi semena-mena. Teologi lingkungan (eko-ekologi) yang digali dari ajaran-ajaran al-Qur`an seharusnya merupakan bahasan tersendiri dalam ilmu *kalâm* yang dipelajari di tiap jenjang pendidikan Islam. Selama ini, *kalâm* lebih terfokus pada bahasan tentang relasi Tuhan dengan manusia, tidak pada relasi manusia dan Tuhan dengan alam. *Kalâm*, sebagaimana dikritik oleh Hasan Hanafi, kehilangan dimensi manusia dan sejarah. Akan tetapi, *kalâm* selama ini juga tidak mengaitkan bahasan teologis ketuhanan dalam relasinya dengan semesta. Al-Qur`an memiliki konsep antropologis tentang manusia sebagaimana juga konsep kosmologis dan ekologis yang jelas. Jika eko-teologi al-Qur`an dijadikan bagian dari bahasan *kalâm* yang dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan, kesadaran akan pentingan memelihara lingkungan akan tertanam dengan baik.

Teologi lingkungan juga seharusnya menjadi dasar bagi ilmu yang menjabarkan ajaran-ajaran ini dalam praktik, seperti melalui fiqh lingkungan (*fiqh al-bî'ah*). Teologi memang menjadi dasar bagi fiqh. Oleh karena itu, ajaran-ajaran teologis al-Qur'an tentang pemeliharan lingkungan ini perlu dijabarkan dalam rincian fiqh lingkungan. Selama ini, fiqh lebih terfokus pada fiqh bersuci (*thahârah*) sebagai fiqh ibadah, padahal ajaran fiqh tentang lingkungan yang digali dari ajaran al-Qur'an bisa dikembangkan.

B. *Fiqh al-Bî'ah*

Dr. Sayed Sikandar Shah Haneef, seorang asisten guru besar, di Jurusan Fiqh dan Ushul Fiqh di International Islamic University Malaysia (IIUM) mengatakan,

> *"The Muslim academia must articulate a comprehensive perspective on the issue of environmental law from the Islamic point of view, because if the jurists of the past, like al-Maqdisi, could prepare a comprehensive Bill of Legal Rights of Animals, today's scholar would definitely have to have one manual on environmental protection."*

(Para akademisi muslim harus menuangkan sebuah perspektif yang menyeluruh tentang isu hukum dalam perlindungan lingkungan dari sudut pandang Islam, karena jika para fuqaha terdahulu, semisal al-Maqdisî, mampu menyiapkan sebuah Undang-undang tentang Hak Legal Binatang, maka para intelektual dewasa ini seharusnya bisa menghasilkan secara definitif sebuah pedoman tentang perlindungan lingkungan).[2]

Fiqh al-bî'ah, dengan demikian, adalah agenda yang sangat mendesak, apalagi kerusakan lingkungan sekarang merupakan isu global dan problem yang akut. Agenda dimaksud adalah membentuk rancang bangun keilmuan *fiqh al-bî'ah* dari kerangka-kerangka dasarnya, seperti landasan teologi, membuka "kearifan lama" *turâts* kita, baik dalam teks-teks al-Qur'an dan hadits, maupun produk ijtihad *fuqahâ'* sambil dilandasi oleh kesadaran bahwa produk-produk pemikiran *fuqahâ'* muncul dari *world-view* yang dibentuk oleh kondisi sosiologis, historis, intelektual, maupun politis tertentu. Tidak semua pemikiran dalam khazanah fiqh lama menyediakan kearifan dalam konteks isu lingkungan ini, seperti fiqh diskriminatif terhadap non-muslim dalam *al-Muhadzddzab* sebagaimana dicontohkan sebelumnya. Oleh karena itu, "melabuhkan sauh pemikiran tersebut dalam ruang dan waktu" adalah memahami kondisi-kondisi yang membentuknya, selanjutnya dikritisi. Sedangkan, bagian dari fiqh lama yang menyediakan kearifan bisa dijadikan sebagai bagian dari konstruksi *fiqh al-bî'ah* masa depan yang menyediakan kearifan ekologis Islam.

Meskipun *fiqh al-bî'ah* harus tumbuh dari tradisi fiqh, kompleksitas persoalan ekologi meniscayakan fiqh yang didekati dengan pendekatan multi-disipliner, agar fiqh tidak sekadar menjadi disiplin ilmu keislaman yang "mengekspansi" seluruh bidang-bidang kehidupan yang "bukan rumahnya", seperti kecenderungan penggunaan "fiqh" untuk banyak aspek: dari *fiqh al-thahârah, fiqh al-zakâh,* dan *fiqh al-hajj* hingga *fiqh al-jihâd, fiqh ad-da'wah,* dan *fiqh al-tarbiyah. Fiqh al-bî'ah* bukannya tidak bisa terwujud, tapi hal itu menjadi peluang yang menantang jika diikuti oleh keniscayaan menggeser paradigma epistemologinya (*nuzhum al-ma'rifah*) yang menentukan perubahan hukum.

---

[2] Sayed Sikandar Shah Haneef, *Environmental Law in Islam*, h. 253-254.

Di samping itu, perlu ditegaskan bahwa baik teologi maupun fiqh memang tidak hanya sekadar memenuhi kewajiban-kewajiban standar, seperti misalnya teologi hanya berurusan dengan keyakinan-keyakinan tertutup tanpa terkait dengan moral dan praktik positif sebagai implikasi dari keyakinan itu. Begitu juga, fiqh tidak seharusnya hanya berurusan semata dengan syarat, rukun, hal-hal yang membatalkan, dan halâl-haram, yang kesemuanya bersifat formalistik, karena dengan begitu fiqh menjadi kering dari nilai-nilai spiritual dan moralnya. Dalam konteks seperti itu, benar apa yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrûr bahwa dimensi *ihsân* harus merasuk ke dalam fiqh, sehingga, tegasnya, kita tidak cukup hanya dengan menulis ribuan lembar untuk mengulas tentang bagaimana seorang Muslim bersuci dan membersihkan diri dari kotoran, melainkan juga harus melampaui batas-batas legalistik-formal itu menuju kandungan moralnya. Misalnya, berbuat baik (*ihsân*) terhadap tempat tinggal dengan menjaga kebersihannya, atau berbuat terhadap hewan dengan memperlakukannya secara lembut, dan berbuat baik kepada tumbuhan dengan merawatnya. Inilah yang diistilahkannya dengan "*fiqh al-ihsân fî al-'amal*".[3]

Apa yang disebut oleh Syahrûr di atas sebagai "*fiqh al-ihsân fî al-'amal*" adalah derivasi ajaran etis al-Qur'an. Dimensi etis al-Qur'an yang berupa ajaran-ajaran moral—sebagaimana pernah ditegaskan pentingnya oleh Fazlur Rahman[4] dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an agar tidak menjadi formalistik yang terkungkung oleh aspek legal spesifik (*ahkâm furû'iyyah*)—harus mendasari semua cabang keilmuan Islam, termasuk fiqh, sehingga fiqh formal tidak menjadi kontradiktif secara substansial dengan spirit al-Qur'an, dan juga harus berkolerasi, bersinergi, minimal tidak bertentangan dengan pemahaman-pemahaman (tafsir-tafsir) terhadap konsep-konsep dalam al-Qur'an sendiri, termasuk *taskhîr*. Kritik radikal Syahrûr terhadap fiqh klasik karena terlalu disibukkan dengan fiqh ritual (*fiqh asy-sya'â`ir*, fiqh tentang syi'ar-syi'ar berupa ritual-ritual, seperti wudhu, shalat, puasa, dan haji) yang terkadang tidak berparadigma peduli terhadap lingkungan.

---

[3] Lihat lebih lanjut Muhammad Syahrûr, *al-Islâm wa al-Îmân*, h. 346-351.

[4] Fazlur Rahman, Islam: Challenges and Opportunities", Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challlenge* (Edinburhgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 325-326).

Kritiknya tersebut menegaskan pentingnya etika terhadap semua di sekeliling kita.

Memang, aspek legal dan aspek moral adalah dua hal yang berbeda. Segala yang kita kerjakan bisa jadi secara hukum benar (*legally right*), tapi secara moral salah (*morally wrong*). Buang hajat di sungai yang airnya mengalir dibolehkan dalam fiqh, meski ada ulama yang tetap tidak menganggapnya boleh. Akan tetapi, dilihat dari kebersihan air sungai secara keseluruhan dan dilihat dari efeknya terhadap kesehatan masyarakat umumnya bisa jadi menjadi salah, karena dalam kasus ini, ada pesan moral yang dilanggar, yaitu keharusan tidak sekadar memenuhi aspek legal (boleh-tidak boleh), melainkan aspek kesehatan secara menyeluruh.

DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-Bâqî, Muhammad Fu`âd. 1986. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur`ân al-Karîm.* Beirut: Dâr al-Fikr.

'Abd al-Jabbâr. *Al-Muhith bi al-Taklîf,* ed. 'Umar al-Sayyid 'Azmî. Cairo: al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Ta`lîf wa al-Inbâ` wa al-Nasyr.

Abdillah, Mujiyono. 2011. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an.* Jakarta: Paramadina, 2001.

Abdullah, Mudhofir. 2009. "Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah", *disertasi,* UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Ali, Abdullah Yusuf. 1968. *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary.* Beirut: Dâr al-'Arabîyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî'.

Asad, Muhammad. 1980. *The Message of the Qur'an.* Gibraltar: Dâr al-Andalus.

Al-Ashfihânî, Al-Râghib. 2003. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân.* Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqîyah.

Azizy, A. Qodri. 2002. *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum.* Yogyakarta: Gema Media.

Al-Baijûrî. 1994. *Hasyiyat al-Baijûrî 'alâ Syarh al-'Allâmah Ibn Qâsim al-Ghuzzî 'alâ Matn al-Syaikh Abî Syujâ'*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Baltâjî, Muhammad. 2005. *Manhaj 'Umar bin al-Khaththâb fî al-Tasyrî': Dirâsah Mustaw'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzhîmâtih*, terjemah Masturi Ilham dengan judul *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khathab*. Jakarta: Khalifa.

Baso, Ahmad. 1999. *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Berry, James F. dan Mark S. Dennison. 2000. *The Environmental Law and Compliance Handbook*. New York: McGraw-Hill.

Cawidu, Harifuddin. 1991. *Konsep Kufr dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang.

Al-Daghâmîn, Ziyâd Khalîl Muhammad. 1995. *Manhajiyyat al-Bahts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur'ân al-Karîm*. Jordan: Dâr al-Basyîr.

Dirâz, Muhammad 'Abdullâh. 1426 H/ 2005 M. *Dustûr al-Akhlâq fî al-Qur`ân: Dirâsah Muqâranah li al-Akhlâq al-Nazharîyah fî al-Qur`ân*. Cairo: Mu`assasat al-Risâlah.

Al-Dimasyqî, Taqiy al-Dîn Abû Bakr bin Muhammad al-Husyanî al-Hishnî. T.th.. *Kifâyat al-Akhyâr fî Hall Ghâyat al-Ikhtishâr*. Jakarta: Nur Asia.

Al-Farmâwî, 'Abd al-Hayy. 1976 M/ 1396 H. *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*. T.Tp: T.p.

Fatani, Afnan H. 2006. "Aya", dalam Oliver Leaman (ed.). *The Qur'an: an Encyclopaedia*. London dan New York: Routledge.

Al-Fayyûmî. *Al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr li al-Râfi'î*. Cairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî.

Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hamid, Eltiqani Abdulqadir. "The Concept of Reform in the Qur`an", dalam Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (ed.), *Coming to Terms with the Qur`an.* New Jersey: Islamic Publications International.

Hamidullah, Muhammad. 1987. *Muslim Conduct of State.* New Delhi: SH. Muhammad Ashraf.

Hanafî, Hasan. 1987. *Dirâsât Falsafiyyah.* Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah.

Haneef, Sayed Sikandar Shah. 2002. "Principles of Environmental Law in Islam". *Arab Law Quarterly.*

Hasan, Ahmad. 1994. *The Early Development of Islamic Jurisprudence.* India: Adam Publishers & Distributors.

Hidayat, Komaruddin. 1996. "*Taqdîr* dan Kebebasan Manusia", dalam *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam,* ed. Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: Paramadina.

Ibn Fâris ibn Zakarîyâ'. 1972. *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah* (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Syirkah.

Ibn Katsîr. 1986. *Tafsîr Ibn Katsîr.* Beirut: Dâr al-Fikr.

Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqâl fîmâ bayna al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl.* Cairo: Dâr al-Ma'ârif.

Ibrâhîm Unais et. al. *Al-Mu'jam al-Wasîth.* Beirut: Dâr al-Fikr.

Izutsu, Toshihiko. 1966. *Ethico-religious Concept in the Qur'ân* (Montreal: McGill University Press.

———. 1994. *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Îmân and Islâm,* terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. 1993. *Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-*

Tsaqâfat al-'Arabiyyah. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî.

———. 2001. *Al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî'ah,* terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

Jacobus, Robert J. "Understanding Environmental Theology: A Summary for Environmental Educators", *The Journal of Environmental Education,* Spring 2004.

Al-Kahlânî. *Subul al-Salâm.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Kasnowihardjo, Gunadi. 2005. "Lingkungan Aquatik dan Model Kearifan Lokal Masyarakat Banjar, Kalimantan Selatan", dalam Hartatik et.al. (ed.), *Dinamika Kearifan Lokal Masyarakat Kalimantan Selatan.* Banjarbaru, Kalsel: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia Komisariat Daerah Kalimantan.

Khallâf, 'Abd al-Wahhâb. 1978. *'Ilm Ushûl al-Fiqh.* Beirut: Dâr al-Qalam.

Al-Khathîb, Mu'taz. 2004. "Nash al-Faqîh: min Tahawwul al-Sulthah ilâ Ittihâd al-Sulthah", dalam *Khithâb at-Tajdîd al-Islâmî: al-Azminah wa al-As`ilah.* Suriah: Dâr al-Fikr.

Madjid, Nurcholish. 1998. "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN Syarif Hidayatullah.

———. 2005. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan.* Jakarta: Paramadina.

Marbyanto, Edy et.al. (ed.). 2001. *Menyingkap Tabir Kelola Alam: Pengelolaan Sumberdaya Alam Kalimantan Timur dalam Kacamata Desentralisasi.* Kalimantan Timur: Aliansi Pemantau Kebijakan Sumberdaya Alam [APKSA] Kalimantan Timur.

Mas'udi, Masdar F. 2000. "Hak Azasi Manusia dalam Islam", E. Shobirin Nadj dan Naning Mardiniah (ed.), dalam *Diseminasi Hak Asasi Manusia.* Jakarta: CESDA-LP3ES.

Muhammad, Chalid *et.al.* (ed). 2005. *Tambang dan Kemiskinan: Kasus-kasus Pertambangan di Indonesia 2001-2003.* Jakarta: Jatam

Al-Munawwar, Said Aqil Husin. "Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah dalam Perspektif Hukum Islam". *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies,* Yogyakarta, IAIN Sunan Kalijaga, no. 62/ XII/1998, h. 97.

Murata, Sachiko. 1992. *The Tao of Islam.* Bandung: Mizan.

Mûsâ, Yûsuf. 1991. *Al-Qur'ân wa al-Falsafah,* terj. M. Thalib dengan judul *Al-Qur'an dan Filsafat (Penuntun Mempelajari Filsafat Islam).* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Muslim, Mushthafâ. 1989. *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î.* Damaskus: Dâr al-Qalam.

al-Nadawî, 'Alî Ahmad. 1994. *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtihâ, Adillatihâ, Muhimmatihâ, Tathbîqâtihâ,* cet. ke-3. Damaskus: Dâr al-Qalam.

Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan.* Jakarta: UI-Press.

Al-Nawawî. 2005. *Marâh Labîd.* Beirut: Dâr al-Fikr.

Netton, Ian Richard. 1989. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology.* Inggris: Curzon Press.

Neufeldt, Vicotoria (ed.). 1996. *Webster's New World College Dictionary.* USA: Macmillan.

Otto, Rudolf. 1950. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational,* trans. John W. Harvey. London, Oxford, dan New York: Oxford University Press.

al-Qaradhâwî, 2006. Yûsuf. *Fiqh al-Thahârah,* terjemah Samson Rahman. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Al-Qâsimî, Jamâl al-Dîn. 2003. *Tafsîr al-Qâsimî al-Musammâ bi Mahâsin al-Ta'wîl.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur'ân.* Beirut: Dâr asy-Syurûq.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: The University of Chicago.

———-. 1983.*Tema Pokok al-Qur'an.* Bandung: Penerbit Pustaka.

———-. 1989. *Major Themes of the Qur'ân.* Kuala Lumpur: Islamic Book Truts.

Al-Râzî, Fakhr al-Dîn. 1981. *Tafsîr al-Râzî* (*al-Tafsîr al-Kabîr/ Mafâtîh al-Ghayb*). Beirut: Dâr al-Fikr.

Ridhâ, Muhammad Rasyîd. 2007. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* (*Tafsîr al-Manâr*). Beirut: Dâr al-Fikr.

Salim, A. Muin. 1994. *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an.* Jakarta: Rajawali Pers.

Sardar, Ziauddin. 1985. *Towards an Islamic Theory of Environment.* Australia: Mansell Publ.

Al-Shâwî, Ahmad. 1993. *Hâsyiyat al-'Allâmah al-Shâwî 'alâ Tafsîr al-Jalâlayn,* edisi Shidqî Muhammad Jamîl. Beirut: Dâr al-Fikr.

Shihab, Alwi. 1998. *Islam Inklusif.* Bandung: Mizan.

Shihab, M. Quraish. "Musibah dalam Perspektif al-Qur`an", dalam *Jurnal Studi al-Qur`an,* Pusat Studi al-Qur`an (PSQ), Vol. I, No. 1, Januari 2006.

———-. 2006. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhû'î atas Pelbagai Persoalan Umat.* Bandung: Mizan.

———-. 2009. *Tafsir al-Mishbah.* Jakarta: Lentera HAti.

———-. 1999. *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan,*

Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib. Bandung: Mizan.

Singkel, Abd al-Ra'ûf. 1990. *Tarjumân al-Mustafîd*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

———. T.Th. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.

———. T.Th. *Al-Asybâh wa al-Nazâ'ir fî al-Furû'*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Sya'râwî, Muhammad Mutawallî. *Tafsîr al-Sya'râwî*. Cairo: Akhbâr al-Yaum.

Al-Syâfi'î, Muhammad bin Idris. 1400 H. *Ahkâm al-Qur'ân*, ed. 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Khâliq. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah.

———. 1990. *Al-Umm*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Syahrastânî. *Kitâb al-Milal wa an-Nihal*. Cairo: Maktabat Anglo.

Al-Syarbâshî, Ahmad. 1981. *Akhlâq al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Râ'id al-'Arabî.

Al-Syâthibî, Abû Ishâq. T.th. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, edisi 'Abdullâh Dirâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Syaukânî. 1973. *Fath al-Qadîr al-Jâmi' bayna Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr.

al-Syîrâzî, Abû Ishâq Ibrâhîm bin 'Alî ibn Yûsuf al-Fayrûzâbâdî. T.th. *Al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi'î*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Taha, Mahmoud Mohamed. 1987. *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

Taqiyuddin. *Kifâyat al-Akhyâr*. Jakarta: Nur Asia.

Al-Thabarî, Ibn Jarîr. 2001. *Jâmi' al-Bayân*, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî. Cairo: Hajr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî' wa al-I'lân.

Tim penerjemah. 1993. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: Surya Cipta Aksara.

Tim penulis. 2001. *Potret Keadaan Hutan Indonesia*. Jakarta: Forest Watch Indonesia (FWI) dan Global Forest Watch (GFW).

Van Bruinessen, Martin. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Wardani. "Ajaran Islam Tentang Keluhuran Budi", dalam *Bulletin Jum'at al-Harakah*, diterbitkan oleh Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin, Edisi 34, 20 Januari 2006 M/ 20 Dzulhijjah 1426 H.

———. 2011. *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an*. Jakarta: Badan Litbang Agama Kementerian Agama RI, 2011.

——— dan Nahrul Hayati. "Sungai untuk Kehidupan (Menegaskan Pentingnya Fiqh Lingkungan)", *Tabloid Serambi Ummah*, Banjarmasin, No. 372, Jumat, edisi 19-25 Januari 2007/ 29 Zulhijjah 1427H-6 Muharram 1428H.

——— dan Nahrul Hayati. "Fiqh Lingkungan", *Tabloid Serambi Ummah*, Banjarmasin, No. 373, Jum'at, edisi 26 Januari-1 Februari 2008/ 13 Muharram 1428H.

Wehr, Hans. 1971. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Wolfson, Harry Austryn. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.

Al-Yawbî, Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd. 1998 M/ 1418 H. *Maqâshid al-Syarî'at al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillat al-Syar'iyyah*. Mekkah: Dâr al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tawzî', cet. ke-1.

Al-Zamakhsyarî. T.Th. *Al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq al-Ta`wîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta`wîl*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Zuhaylî, Wahbah. 1991. *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir dan Damaskus: Dâr al-Fikr.

Internet, Surat Kabar, dan CD:

Abu-Sway, Mustafa. "Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment (*Fiqh al-Bî`ah fil-Islam*)", dalam http://www.homepages.iol.ie/ ~afifi/ Articles/ environment. htm.

http://en.wikipedia.org/worldview.

http://www.homepages.iol.ie.

htttp://environment.harvard.edu/religion/religion/islam/islam/pdf.

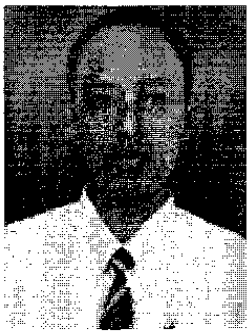
Irfan, Hwaa. "The Environmental Legacy of Our Children", dalam http: www.shianews.com.www.nu.or.id.php.

Internet www.wwf.or.idindex.php?fuseaction=press.detail&language=i&id=PRS1139449660.

Banjarmasin Post, 18 Agustus 2007.

CD-ROOM hadits *al-Maktabah al-Alfiyyah li al-Sunnah al-Nabawiyyah, Barâmij al-Qimmah li al-Turâts*, -Markaz al-Abhâts al-Hâsib al-Âlî.

RIWAYAT HIDUP PENULIS



Dr. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Setelah SD (1986) dan MTs (1989) yang diselesaikan di kota kelahirannya, pendidikan formalnya dilanjutkan ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK, sekarang: Madrasah Aliyah Keagamaan, MAK) Negeri Martapura, Kalimantan Selatan (1993). Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari. Pendidikan strata dua jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Tulisan-tulisannya yang diterbitkan adalah *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), *Studi Kritis Ilmu Kalâm: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an* (Jakarta: Badan Litbang Agama Kementerian Agama RI, 2011), *Masyarakat Utama: Telaah Tematis al-Qur'an dengan Pendekatan Sosiologis* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2004), dan *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKIS, 2003, cetakan ulang 2012). Di antara artikel yang disampaikan di forum ilmiah: "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: Islamic Contribution for Gender Equality", di *Annual Conference on*

Islamic Studies (ACIS) di Grand Hotel, Lembang, Bandung pada tahun 2006. Ia mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis "*Madam ka Banua Urang*: Beberapa Catatan Awal tentang Migrasi Suku Banjar, Proses, dan Penyebarannya" dalam rangka *Banua Education Fair* dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, dan penghargaan *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari *Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta pada tahun 2010. öMenikah dengan Hj. Nahrul Hayati, S.T. dan dikarunia seorang puteri, Nahwa Tazkiya. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari, Jl. A. Yani, KM. 4,5 Banjarmasin, Telp: 0511-3266593. Alamat rumah: Komplek Taman Pesona Permai, Jl. Padat Karya, RT. 21, No. 37, Kelurahan Sungai Andai, Kecamatan Banjarmasin Utara, Banjarmasin. Email: mwardanibjm@gmail.com.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

ISLAM

Ramah Lingkungan

DARI EKO-TEOLOGI AL-QUR'AN
HINGGA FIQH AL-BI'AH

ISBN 602-0828-32-8
9 786020 828329

Diterbitkan:
IAIN ANTASARI PRESS
Jl. Ahmad Yani Km. 4,5 Kalimantan Selatan 70235
Telp. 0511 - 3256980
E-mail: antasaripress@iain-antasari.ac-id.